



دوريّة فكريّة مُحكمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً
تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيّة - بيروت
العدد السابع عشر- السنة الرابعة - 1441هـ - خريف 2019م

ما بعد الغرب
الفزع الأكبر من اليوم التالي

الملف

محاورات

منتدى الاستغراب

الشاهد

نحن والغرب

17



دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

العدد السابع عشر السنة الرابعة 1441هـ خريف 2019م

﴿وَإِن تَتَوَلَّوْا يَسْتَبْدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُم﴾

سورةمحمد: 38




دوريّة فكرية مُحكّمة تُعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيّاً ونقديّاً

تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية (بيروت)

مجازة من وزارة الإعلام اللبنانية، قرار رقم: 423 / 2016

العدد السابع عشر السنة الرابعة ـ 1441هـ خريف 2019م

للتواصل

بيروت لبنان طريق المطار مقابل محطة (Hypco)

بناية الجود، بلوك B الطابق الرابع.

ـ هاتف: 00961-1-274465

ـ موقع: http://istighrab.iicss.iq

ـ إيميل: istighrab.mag@gmail.com

التحويل البنكي

Islamic Center for Strategic Studies - Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

المحتوى



محاورات

الملف

المحتوى





في الاستفهام عن "ما بعد الغرب"..؟!

■ محمود حيدر

توشك كلمة «ما بعد» أن تصير لازمةً مفهوميةً تمُسك بناصية التفكير الغربي، ولا تترك له فسحة من راحة العقل. لكأنما الغرب استحال ظاهرة زمانية، أكثر منه حقيقة واقعية راسخة في جغرافيا ومستقرة فيها. وإلَّا كيف نفسِّر شَغَفَهُ المرَضِيَّ باليوم التالي، وهو لا ينفك يمكث في جوف الحاضر المستمر لحداثته المهزوزة؟

لسنا نرى من إجابة محتملة على هذا التساؤل سوى الرغبة المحمومة بالقفز إلى الأمام ولو كان نحو المجهول. نقول هذا لأن مُدَّعى «ما بعد الغرب» هو ككل المُدَّعيات السابقة عليه، يأتي محاطاً بسيلٍ عَرِمٍ من التعريفات والتآويل. واللاَّفت أن جلَّ «الما بعديات» التي يُعكَفُ عليها مثل: ما بعد الحداثة – ما بعد الميتافيزيقا- ما بعد الأخلاق – ما بعد البنيوية - ما بعد العلمانية – ما بعد الاستعمار- إلخ... نزلت إلى حقل التداول وكانت أقرب إلى «تجاوزات معرفية» أعربت في مجملها عن الإحساس بعدم اليقين. وأنىَّ كان الحال، فما هو حاصل يتعدَّى كونه لعبة لفظية تفترضها غريزة الأنس بانتزاع المفاهيم، بل هو تعبيرٌ عن وقائع ومعطيات مختزنة في الّلاوعي الغربي يجري استظهارها من مجمل بنيته المفاهيمية الحديثة.

كل ما سبق للتفكير الغربي أن أنتجه في حقل «المابعديات» عَمِلَ على إحاطته بمبرِّرات منهجية

قصد تجديد حيويته، ومنعاً للوقوع في الخواء. مقولة «ما بعد الغرب» وحدها ظلَّت بالنسبة إليه مصدر قلق لا نفاد له، ذاك أنها تستحثُّه على إعادة النظر بأصل وجوده، وتدفعه إلى السؤال الأشد هولاً حول مآلاته الغامضة.

❊ ❊ ❊

لا شك في أن مقولة «ما بعد الغرب»، وبسبب من جاذبيتها الاستثنائية، تحثُّ على تظهير نظرية معرفة لا تني تسري بخفر وبطء في حلقات التفكير. وهذا راجع، في المقام الأول، إلى تعثُّر ظهورها كمفهوم مكتمل الأركان. والمشكلة هنا ليست في إخفاق الفكر الغربي أو عزوفه عن تصنيع المفاهيم والمصطلحات، فذلك مما يُشهدُ له في إنجازه سواء في حقل الفلسفة وعلم الاجتماع أم في سائر العلوم الإنسانية والعلوم البحتة. أصل القضية واقعٌ في منزل آخر من منازل النظر والمقاربة. فعبارة «ما بعد الغرب» تقترب من كونها قضية كلِّية متصلة بالبنية الحضارية الغربية وتاريخها الأشمل... أما سَرَيانُها الآن على أرض المداولات فيدلُّ في الأغلب، على وصول هذه البنية إلى المحل الذي توضع فيه الأختام النهائية على سجلها الطويل...

قد يكون جائزاً القولُ أن العبارة المارَّ ذكرُها تؤلِّف خلاصة «الما بعديات» على الجملة، مثلما تؤلِّف وعاءَها الأعظم. وبهذا التوصيف تكتسب أفقاً وجودياً يمسُّ المباني الكبرى للحضارة الغربية، كما تستولد أسئلة حاسمة حول بقائها أو فنائها.

ربما لهذا الداعي لا تنأى المداولات التي يشهدها النقاش حول «ما بعد الغرب»، عن الاستفهام حول ماهيَّة الغرب نفسه، وبالتالي حول دوره ومكانته في الحضارة العالمية. بهذه المنزلة يغدو السؤال استقصاءً جوهرياً عن حقيقة الغرب، لا مجرد استفهام عارضٍ عن ظاهرةٍ عارضة؛ ذلك لأن غاية السؤال هنا هي التعرُّف على حقيقة حضارية مبنية على المفارقة: تتموضع في التاريخ والجغرافيا، وتتعالى فوقهما في الآن عينه.

بسبب من هذه الخاصِّيَّة الماهويَّة تعثَّر الوصول إلى تعريف منجز للغرب كمصطلح ومفهوم. وربما للسبب عينه أيضاً، سينشأ «وعيٌ أعراقيٌّ» لدى النخب الغربية يمجِّد ذاته الحضارية ويرفعها إلى رتبة الحضارة المنْجية.

حريٌّ القول أن رؤية الغرب كثيراً ما دفعت النظّار إلى متاخمتها كأرضٍ فسيحة لملحمة شبه أسطورية. من هذا النحو يصير سؤال «ما هو الغرب»، أكثر شَبَهاً بسؤال «ما هي اليونان» قبل عشرات القرون. ومع أن لكل من السؤالين سمْتَهُ الخاصة، إلا أنهما يشتركان ويتقاطعان على دعوى التأسيس لتاريخ البشرية. من أجل ذلك بدا الاستفهام عن ماهية الغرب ودوره الرسالي بمثابة استئناف للسؤال البَدئي والمؤسّس عن ماهية اليونان. وسيكون لهذه المعادلة الاستفهامية الأثر البيِّن في مدِّ الفلسفة الأوروبية الحديثة بالغذاء الآتي من الحقل اليوناني الأول. هذا ما نلقاه سارياً في أعماق ما أنجزه الروّاد المؤسِّسون للحداثة من ديكارت إلى كانط، مروراً بهيغل وهوسِّرل وهايدغر، وصولاً إلى سائر المتأخِّرين. هؤلاء الفلاسفة الذين تصدّوا لتظهير الدلالة الأنطولوجية للذات الغربية سيجعلون من هذه الذات معياراً للتفكير الجوهري في ماهية الإنسان المعاصر. وهكذا سنرى كيف ترتقي الأطروحة الغربية إلى رتبة مقوِّم من مقوِّمات جغرافية الروح على حد تعبير هيغل، والتي صارت تتحكم اليوم في بنية الإنسانية الحالية.

الكل أخذ بالحجة نفسها فلاسفة ومفكرون سياسيون وعلماء اجتماع: أي أن الغرب قام على تكوين حضاري وميتافيزيقي، أفضى إلى تفوُّق الإنسان الأوروبي على الإنسان الهندي والأفريقي فضلاً عن سائر الأعراق... التمثيل الأعلى لمثل هذا الاعتقاد سيجد تعبيره الصارخ في اكتشاف المهاجرين الإنكليز والإسبان أميركا وتحويلها إلى أيقونةٍ يحكمون بواسطتها العالم كلَّه. غير أن ما هو مفارق في التجربة الأميركية، أنها قامت أساساً على الانسلاخ عن أصلها الأوروبي والبَدءِ بأصل جديد. هذا هو السبب الذي جعل التأسيس الميتافيزيقي لأميركا مدفوعاً بعقدة الاستبراء من مصدرها الأوروبي. وهذا ما أولاه الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر عناية مخصوصة لمّا رأى أن العالم الإنكلوساكسوني للأمركة قرَّر تدمير أوروبا باعتبارها البَدْءِ الخاص للعنصر الغربي.

❊ ❊ ❊

مع النشأة الأميركية الخارجة من أصلها الأوروبي والخارجة عليه في الآن عينه، تشكَّلت أول «ما بَعدية» كبرى في التاريخ الحديث. وهذا يعني أن أميركا هي «ما بعد أوروبا» بكل ما تدلُّ عليه العبارة من أبعاد تاريخية وثقافية ولاهوتية. غير أن المفارقة في هذا المنعطف من تاريخ القارة الأوروبية هي أن «الما بعد الأميركي» الذي انفصل عن أصله ما لبث أن عاد إلى هذا الأصل من أجل أن يحتويه

ويضمَّه تحت جناحيه في إطار غرب حضاري تامِّ القوام. استناداً إلى هذه الصيرورة، أمكن لنا أن نعرف السبب الذي يجعل كل تنظير حول راهنِ الغرب ومُقبلِه محكوماً بالجمع اللّاواعي بين أوروبا وأميركا بوصفهما كتلة حضارية واحدة. ومن أجل ذلك، يصير بديهياً أن يُنظر إلى أطروحة ما بعد الغرب بوصفها قاعدة كلّيّة لدراسة مآلات القارتين الأوروبية والأميركية معاً.

❊ ❊ ❊

تبعاً لما سبق، بدا كل تنظيرٍ لاحق يتناول ما بعد الغرب، محكوماً بمنهج تتآلف فيه ثلاث دوائر: زمانية ومعرفية وأنطولوجية:

أولاً: مقتضى الدائرة الزمانية، يشير إلى التعامل مع تاريخ الحضارة الغربية الحديثة بوصفه مجموعة من الأحقاب الزمنية المتعاقبة، فكلما انتهت حقبة تولد من بعدها، أو على أنقاضها، حقبة تالية، وهكذا دواليك...

ثانياً: مقتضى الدائرة المعرفية، يتصل بالتحوُّلات العميقة في عالم الأفكار. وهو ما يجد تمثُّلاته على وجه الخصوص في ما حفلت به حقبة ما بعد الحداثة من نموٍّ هائل للمفاهيم المابعديَّة، التي تشير إلى عمق الإحساس بعدم اليقين حيال قِيَم الغرب الحديثة.

ثالثاً: الدائرة الأنطولوجية (الوجودية)، وهي أبرز الدوائر التي استظهرها الحراك الفكري الغربي، لا سيما لجهة استشعاراته وتنبُّؤاته بنهاية الحضارة الغربية الحديثة وتبدُّدِها. على سبيل التمثيل، لنا أن نستحضر كتاب «سقوط الغرب» للمفكر الألماني أوسوالد شبينغلر الذي يتوقع فيه انهيار الحضارة الغربية، ويصفها بـ «الحضارة الفاوستية» (نسبة إلى يوهان فاوست 1480-1540) التي باعت روحها للشيطان مقابل المكاسب المادية والنعيم الاستهلاكي. خلاصة هذا العمل، أنّ الحضارة الغربية حقّقت سيادتها العالمية استناداً إلى قوّتها المادية، وأن القرنين التاسع عشر والعشرين يشكّلان سقف الحضارة الغربية، وأنّ نهاية القرن العشرين سوف تكون حافَّة هذا السقف وبداية الانهيار. غير أنّ شبينغلر، وهو سليل موطنه الغربي في بعده العنصري سيواجه مشقَّة الاعتراف بأن ثمة أمماً غير أوروبية مؤهّلة للنهوض بأعباء الحضارة العالمية. ورأى أن العلوم المادية الحديثة هي خاصِّية تكوينية يمتاز بها العقل الغربي الفاوستي تحديداً وحصراً. يضيف: وبما أنّ الأمم الشرقية روحانية فإنّها غير مؤهّلة عقلياً حسب زعمه لاستيعاب العلوم المادية. على هذا الأساس، تنبّأ شبينغلر

بأن ما سوف يترتّب على انهيار الحضارة الغربية هو الفراغ والفوضى والحروب، حيث سيواصل «الفاوستيون» فرض سيادتهم العالمية عن طريق القوة الجائرة وحروب الإبادة.

❊ ❊ ❊

لقد تعدَّدت آفاق الدراسات الغربية التي تناولت حالة ما بعد الغرب، ولنا هنا أن نستخلص أهم ما توصلت إليه عبر أربعة مداخل: سياسي واقتصادي ولاهوتي وفلسفي:

- المدخل السياسي:

هو ما تعكسه بيئة من المفكِّرين الغربيِّين تسعى إلى رسم نهاية حتميَّة لمستقبل السلطة السياسيَّة والاجتماعيَّة للغرب. وينقسم العاملون في هذا المدخل إلى ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: يعمل على تحليل أفول الهيمنة الغربيّة بعيداً عن مسقط رأسها الشرقي أو الغربي. وعلى الرغم من صدقها في بيان آفات ومشكلات الغرب، إلاَّ أن غايتها من وراء ذلك هي الدفاع عنه وضمان قوَّته وهيمنته.

الاتجاه الثاني: يعاين الغرب ويختبره من الداخل، ثم يتوصل إلى استنتاج مؤدَّاه الانهيار التام للمنظومة الغربية، ومن بين هؤلاء عالم الاجتماع الأميركي أمانوئيل واليرشتاين، والمفكر الأميركي بول كينيدي في كتابه المعروف «صعود وسقوط القوى العظمى».

الاتجاه الثالث: يتشكَّل من المحلِّلين الذين ينتمون إلى مناشئ شرقيّة، وقدموا أدلّة تشير إلى انهيار الهيمنة السياسيّة للغرب المعاصر، ومن بينهم على سبيل المثال لا الحصر عالم الجيوبوليتيك الروسي ألكساندر دوغين، إلى جانب عدد من الباحثين والمفكرين الأفارقة والآسيويين وتحديداً أولئك الذين أنجزوا دراساتهم حول فكر «ما بعد الاستعمار».

-المدخل الاقتصادي:

معظم الدراسات المعمَّقة التي تدور مدار مستقبل العالم الغربي، ترجِّح نهاية أحادية الاقتصاد الأميركي، وتنظِّر لتعدُّدية قطبية تتشكَّل من الصين وروسيا والهند إلى عدد من البلدان الآسيوية

الأخرى. في حين نجد بلداناً مثل: بريطانيا، وإسبانيا، وفرنسا، وإيطاليا، وألمانيا، أو بكلمة واحدة أوروبا، تعاني من مستقبل غامض ومبهم.

ـ المدخل اللاَّهوتي والأيديولوجي:

ثمة تيارات وازنة تنظر إلى عالم ما بعد الغرب بوصفه عالماً يميل نحو ترجيح كفة الإلحاد. وهذا الادّعاء، على الرغم من افتقاره إلى الأدلّة المنطقية والعملية الكافية، يُعتبر رأياً جادّاً باعتباره منافساً خطيراً للمسيحيَّة.

تلقاء ذلك، هنالك مفكِّرون وعلماء اجتماع قاربوا البعد الأيديولوجي واللاَّهوتي لحقبة ما بعد الغرب بصورة معاكسة. فقد أعادوا طرح سؤال الدين والإيمان الديني باعتباره سؤالاً له حضورُه البيِّن في المجتمع المعرفي الغربي. نذكر من بين هؤلاء: الألماني يورغن هابرماس، والكندي تشارلز تايلور، والفرنسي بول ريكور، والأميركي من أصل إسباني خوسيه كازانوفا وسواهم. ومن المعاصرين من يمضي أبعد من هذا ليرى أن أمواج الإسلام في البلدان الغربيّة باتت من الكثرة بحيث بدأ الغربي يستشعر الخطر، وينتهج شتّى الأساليب لمحاربتها. وهذه المحاربة تظهر أشدَّ ضراوة من تلك التي ينتهجها في مواجهة الإلحاد وسائر التيارات الأخرى. ينتمي إلى هذه الشريحة عدد من المفكِّرين الغربيين أبرزهم الأميركي صاموئيل هنتنغتون الذي يرى أن مستقبل الغرب يميل إلى مصلحة الإسلام؛ وتوصَّل في تحليلاته الإحصائيَّة الخاصَّة إلى التنبُّؤ بأن عام 2050م سيشهد غلبة الإسلام، وأن المسيحيّة في بلدان مثل إنكلترا سوف تتحوّل إلى أقليَّة دينيَّة.

ـ المدخل الفلسفي والمعرفي:

لا تتوقف رحلة الكلام عند حدود ما سبق المرور عليه. فما هو أهم يتعلَّق بالعوامل والمؤثِّرات الفلسفية والمعرفية في التأسيس لـ «الما بعديات» جميعاً وفي مقدَّمها مقولة ما بعد الغرب...

من البيِّن أن التأسيسات الأولى لحقبة ما بعد الحداثة لم تكن سوى تأسيس مستأنف لـ «ما بعد الغرب» في أفقه الفلسفي. وما كنا لنخلع على هذه الحقبة صفة الما بعدية إلاَّ لأنها انعطفت بالحضارة الغربية نحو مآلات انقلابية عميقة في أنساقها القيمية طاولت ثوابتها الكبرى. ولو أجرينا مراجعة تحليلية مجملة لتلك الحقبة لوجدنا أن الحضارة الحديثة شهدت انتقالات جذرية لم

تقتصر على التغيير في السياسة والثقافة وعلاقات الإنتاج، وإنما امتدت إلى منهج التفكير وفلسفة عمل العقل. ولنا في ذلك شاهد مبين تمثَّل بثورة العلم على الفلسفة.

لمَّا اختصر إيمانويل كانط مشروعه الفلسفي رائياً أن مهمته العظمى تكمن في تحويل الفلسفة علماً فقد كان يمارس فعلاً مؤسِّساً لـ «ما بعد الفلسفة» بنسختها الكلاسيكية. ربما غَفِل كانط عن أن سحر العلم سيحجب قسطاً وفيراً من جاذبية الفلسفة، إلاَّ أن شغفه من بعد ذلك أوصل التفكير الفلسفي نحو مآلٍ لا قبَل له به. فبدل أن تُحفظ الفلسفةُ بوصفها بحثاً دؤوباً عن حقائق الأشياء من خلال السؤال، جرى تحويلها إلى علم تسري عليه المناهج الحاكمة على سائر العلوم الإنسانية، كعلم النفس والاجتماع والتاريخ والتربية والفن وما سوى ذلك. مع كانط، ومن قبله ديكارت، لم تعد ماهيَّة الفلسفة وهويَّتها على سابق عهدها.

يبدو جليّاً أن الحداثة الغربية بعد المنعطف الكانطي ستوظِّف أطروحة الإنسان كمركز للكون لكنها ستمضي نحو إخضاعه لأوثان التقنيّة. وهنا ستبدأ إرهاصات «ما بعدية» مستحدَثة على يد الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر الذي سعى بدأبٍ كبير إلى استخلاص الميتافيزيقا من معضلتها الكبرى من خلال إعادتها إلى مهمَّتها الأصلية بما هي البحث عما يحتجب من أسرار الوجود. التقنية التي أدَّت إلى «نسيان الكينونة» لم تعد حسب هايدغر تشكِّل تهديداً للمصير الإنساني، وإنّما أيضاً، تبديداً لأسس الميتافيزيقا التي انبنى عليها عصر التنوير. ها هنا سيظهر غرب فلسفي آخر غير الذي عهدناه في التأسيسات الكبرى لعصر النهضة مع ما سمِّي «أزمة الأنسية»، أي مشكلة حضور الكائن الإنساني في عصور الحداثة المتداعية. لقد كشفت تقنية ما بعد الغرب الكلاسيكي عن مسار عام يسير نحو نزع الإنسانيّة (Disumanzzazione)، وانحطاط قِيَمِها وتهافُت معاييرها. لو نظرنا إلى حقيقة هذا التحول من زاوية فلسفة التاريخ، لألفيناه تأسيساً لغربٍ من طراز غير مألوف. وهذا التأسيس لم يكن سوى افتتاح العقل الغربي لبَدءٍ جديد يطوي سجلاً كاملاً من العمر الميتافيزيقي للحضارة الغربية المعاصرة.

هذا المستوى من النقاش، وإن كان لا يزال منحصراً في بيئات محدَّدة، يكشف عن وعود بانعطافات كبرى في بنية العقل الغربي حيال العلاقة بين الإيمان الديني والثورات العلمية المعاصرة، ولعلَّ ما يضاعف من تحقُّق هذه الوعود ما نشهده من مراجعات فكرية طاولت مساحة وازنة من

ثوابت النظام المعرفيِّ الذي قامت عليه الحداثة. ويشكِّل النقاش المستحدَث حول دخول العالم الغربي في ما سُمِّي بـ «حقبة ما بعد العلمانيّة»، وعودة أسئلة الدين لتحتلّ حيِّزاً وازناً من حلقات التفكير، أحد أبرز العلامات الدالَّة على عمق الفراغ المعرفي الثاوي في قلب الحداثة المعاصرة.

❊ ❊ ❊

في هذا العدد من "الاستغراب"، مقاربة لمقولة "ما بعد الغرب" التي يحتدم الجدل حولها منذ عقود. إلَّا أنها لم تتحوّل بعد إلى مفهوم تامِّ القوام، لذلك جاءت دراسات هذا العدد لتتاخم هذا المصطلح انطلاقاً مما يجري في الحضارة الغربية المعاصرة من انتقالات تعكسها "المابعديات" التي حفل بها الفكر الغربي على مدى أجيال، ولمَّا تنتهِ تداعياته ومؤثراته إلى يومنا هذا.

شارك في هذا العدد جمعٌ من المفكِّرين والباحثين وعلماء الاجتماع من أوروبا وأميركا والعالمين العربي والإسلامي.

محاورات

"الاستغراب" تحاور المفكِّر الفرنسي المسلم كريستيان بونو
مشكلة الغرب الكبرى في خوائه الميتافزيقي

أجرى الحوار: د. أمير عباس الصالحي[*]

جرى هذا الحوار مع المفكِّر الفرنسي البروفسور كريستيان بونو قبل شهور قليلة من رحيله إثر حادث مؤسف في ساحل العاج وهو في مهمة علمية لإلقاء سلسلة محاضرات في عدد من معاهدها وجامعاتها. يعتبر بونو من أبرز المفكِّرين الغربيين الذين اعتنقوا الإسلام في الحقبة المعاصرة. ولقد دلَّت منجزاته العلمية والمعرفية على عنايته ببعدين مركزيين: 1 - الفكر الإسلامي بأفقه الفلسفي والعرفاني. 2 - تفكيك ونقد بنية الحضارة الغربية المعاصرة بأبعادها المعرفية والفلسفية وثقافتها السياسية.

المعروف أنّ بونو أو حسب اسمه الإِسلامي يحيى العلوي حائز على شهادة الدكتوراه في حقل العرفان الإسلامي من جامعة "السوربون" الفرنسية. وهو عضو الهيئة العلمية في مركز الدراسات الدولية في جامعة المصطفى، وله بعض المؤلّفات، مثل: (التصوّف والعرفان الإسلامي)، و(الإلهيات في الآثار الفلسفية والعرفانية للإمام الخميني)، (تأليف وترجمة وتفسير القرآن الكريم باللغة الفرنسية) ولم يكتمل بعد.

الحوار الذي أجرته معه "الاستغراب" تركَّز حول هذين البعدين معاً وإن كان المنطلق هو الوقوف على رؤيته حيال غربٍ آيلٍ الى الاضمحلال والتهافت.

المحرِّر

*** ما رؤيتكم إلى البنية المعاصرة للحضارة الغربية من الناحيتين المعرفية والاجتماعية؟ وما هي المقدمات التي يجب التركيز عليها من أجل الوقوف على أهم مشكلاتها البنيوية؟**

- **بونو:** هذا السؤال واسع جداً، ويمكن للجواب عنه أن يؤدّي بنا إلى تأليف كتاب من

*ـ تعريب: علي مطر الهاشمي.

مجلدات عدَّة. ولكني سأكتفي ببعض المقدمات الهامّة في هذا الشأن:

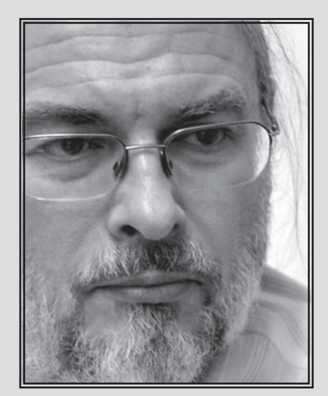
المقدمة الأولى: علينا الفصل بين الانتقاد والاقتراح. ففي الاتجاه النقدي يعمل الفرد على مراجعة الكتب والأعمال المعنية، ثم يعمل على نقدها من زاوية خاصة. وهنا لا يتمّ اقتراح طريق للحل بالضرورة، ويمكن للنقد أن يكون صائباً، ولكن لا يشار فيه إلى الحلول. يمكن لهذه الانتقادات أن تنتظم ضمن خلفيات متنوّعة، من قبيل: نقد الماركسية، ونقد البيئة، ونقد الاقتصاد وما إلى ذلك. وهي في الحقيقة ترد من زوايا مختلفة.

المقدمة الثانية: إن أكثر وأهم الانتقادات القوية والدقيقة والنافعة يمكن العثور عليها في التحقيقات الغربية، وفي المقابل نجد الانتقادات المطروحة في الشرق ضعيفة، وأكثرها غير مستدل؛ بمعنى أن أغلبها عاطفي أو سطحي، وهذا بدوره أمر طبيعي أيضاً؛ إذ عندما يُسأل: من الذي يمكنه أن ينتقد الوضع في إيران بشكل أفضل وأدق؟ من الطبيعي أن يكون الجواب هو: إنهم الإيرانيون أنفسهم؛ وذلك لأن الانتقاد الصادر منهم في الأعم الأغلب دقيق ومستدل، فيما الانتقاد الصادر من الأجانب ـ بشكل عام ـ لن يكون دقيقاً. وعليه، فإن المواطنين في كل بلد يمكن لهم انتقاد بلدهم بشكل أفضل من المواطنين في البلدان الأخرى، شريطة أن يكونوا مؤهلين لإبداء النقد حول شؤون أوطانهم.

وبغض النظر عن هاتين المقدمتين، فإن الاتجاه التخصصي الذي يتعرّض إلى مسألة انهيار الغرب، يُعدّ من المسائل الهامة. يطرح أحد المفكرين الذي يتحدث عن هذا الانهيار هذا المثال القائل: "لدينا بحيرة وقد غطت الزنابق سطحها، وفي كل ليلة يزداد عدد هذه الزنابق بمقدار الضعف. واليوم قد غطت الزنابق نصف حجم البحيرة، ولم يبق أمامنا سوى ليلة واحدة حتى تغطي الزنابق جميع سطح البحيرة". لا يبعد أن تكون مسألة انهيار الحضارة الغربية شيئاً من هذا القبيل، ولكن لا تزال بداية هذا الانهيار غير محددة. فهل سيبدأ الانهيار من مشاكل تتعلق بالبيئة، من قبيل: ارتفاع حرارة الأرض، أو شحّ أو فقدان مصادر الغاز والطاقة؟ أم بسبب المشاكل الاقتصادية والأنظمة المالية؟ هذا ما لم يتضح بعد بشكل جيّد.

خواء ميتافيزيقي

*** إذا أردنا أن نحلل هذه الانتقادات بشكل منهجي، وملاحظة ذلك ضمن مشروع بعنوان "الاستغراب الانتقادي"، فما هو، من وجهة نظركم، المسار الذي يجب أن نتخذه أولاً، وكيف ترون طريقة التقدّم به؟ بعبارة أخرى: كيف ندير هذا المشروع كي نطوي هذا المسار المنطقي ونصل إلى النتائج المطلوبة؟**



كريستيان بونو

من سيرته الذاتية

وُلد كريستيان بونو كمسيحي في عام 1957م لعائلة كاثوليكية فرنسية ألمانية في فرايبورج، وقد اعتنق الإسلام في عام 1979م في عمر 22 عاماً بعد الثورة الإسلامية الإيرانية وغيّر اسمه إلى العلوي، بدأ في دراسة اللغة العربية وآدابها، فضلاً عن الدراسات الإسلامية، وتعرّف على ما قدمه هنري كوربان كصوفية شيعية للعالم. حصل على درجة الدكتوراه في عام 1995 من جامعة السوربون وكانت أطروحته بعنوان "اللاهوت في الأعمال الفلسفية والصوفية للإمام الخميني". سافر إلى مدينتي قم ومشهد الإيرانيتين ودرس لسنوات في الحلقات الدراسية، من أساتذته آية الله العظمى عبد الله جوادي آملي، والفيلسوف الإيراني الراحل سيد جلال الدين اشتياني. توفي في أثناء قيامه بجولة علمية إلى ساحل العاج في غرب إفريقيا (كوت ديفوار) إثر حادث بحري في 25 أغطسطس 2019م، ودفن في مدينة مشهد المقدسة في إيران قرب ضريح الإمام الثامن من أئمة الشيعة الإمامية علي بن موسى الرضا (ع).

- من أعماله: الإمام الخميني، غنوصي غير معروف في القرن العشرين.

- ترجمة القرآن.

- التصوّف والروحانيّة الإسلامية 1991م.

- طقوس الثورة الإسلامية 2003م.

هذا بالإضافة إلى عشرات الدراسات والأبحاث في ميدان الفلسفة والإلهيات والعرفان النظري...

- **بونو:** لقد أجبت عن السؤال الأول من الناحية المعرفية والاجتماعية؛ ولكنني أرى أن أفضل طريق إلى الدخول في هذه المسألة يكمن في الناحية الأساسية والجذرية، أي من الزاوية الميتافيزيقية. في كتاب بعنوان "القرن التاسع عشر قرن الغباء"، تم وصف هذا القرن بأنه يمثل مرحلة تقوم الحضارة فيه على التقنية، والتقنية تقوم على الإبداع، والإبداع بدوره يقوم على الخواء والفراغ الميتافيزيقي. ومن هذه الناحية، فإن الأسلوب الميتافيزيقي يعتبر اتجاهاً توصيفياً / تحليلياً، وفي المقابل، تمثِّل الأساليب التوصيفية البحتة نظيراً للنزعة التاريخية. من ذلك مثلاً أن قيام الرأسمالية على الروح البروتستانتية يُعدُّ توصيفاً. إلا أن الافتقار إلى المسألة الميتافيزيقية أدى إلى عدم تحقق هذه المسألة بشكل مبكر. إن المراد من الميتافيزيقا، هي ميتافيزيقا اللاهوت بصفة عامة وليس اللاهوت بالمعنى الأخص. إن هذا التقرير يثبت أنه غير مشروط بالرؤية اللاهوتية. من هنا، فإن هذه الرؤية أو الفرضية يمكن أن تكون بمنزلة التنمية اللامتناهية في عالم محدود. والواقع أن هذا التناقض الميتافيزيقي يقع في الأمور العامة، وهو ـ بطبيعة الحال ـ تناقض منطقي. هذا التناقض الأساسي والمنطقي لا يمكن له أن يحقق التنمية المطلقة في عالم محدود. فحتى لو كان الشخص مؤمناً بشدة، ولكنه يفتقر إلى الأساس الميتافيزيقي، فإنه سيصل لا محالة إلى مثل هذه النتيجة التي وصلت لها الحضارة الغربية. ولهذا السبب تغدو التنمية المطلقة في العالم المحدود ضرباً من المحال. وتبقى هذه الاستحالة قائمة حتى إذا كانت الحضارة حضارة إسلامية؛ وذلك بسبب غياب الأرضية الميتافيزيقية. والمراد من الميتافيزيق هنا هو الأصول والقواعد العقلية. في ضوء هذا المعنى، يمكن متابعة البحث في جميع مظاهر الحضارة الغربية أو ما وجد على المستوى البنائي في الغرب، بوصفها معرفة ميتافيزيقية، والوصول إلى أصولها. عندما يتحدث هنري كوربان[1] عن مشكلة الفكر الغربي الشائع ويقول إنها بدأت في الحد الأدنى من القرن الثاني عشر للميلاد، وأدت إلى ثنائية الذهن والعقل وتقسيم العالم إلى بعدين، فإن هذه المشكلة بدورها تعود إلى المسألة الميتافيزيقية أيضاً، وهذه المسألة بدورها تعود إلى القرون الوسطى. إذ لو لم نلاحظ أي صلة بين المادة والأمر المجرّد، ولم نأخذ بنظر الاعتبار إمكانية الأشرف والأخص، فإن الكثير من المسائل لا محالة لن تكون قابلة للإدراك. وعلى هذا الأساس، فإن التعاطي مع الطبيعة يقوم بدوره على أساس ميتافيزيقي أيضاً. من ذلك ـ مثلاً ـ هل يُسمح للإنسان بوصفه أشرف المخلوقات، أن يقوم بكل ما يحلو له؟ لماذا يتم تصوّر الإنسان بوصفه كائناً في قبال الطبيعة، في حين أنه جزء من الطبيعة؟ وعلى

[1]- هنري كوربان (1903 ـ 1978 م): فيلسوف ومستشرق فرنسي. صبّ اهتمامه على دراسة الإسلام وبشكل خاص على الشيعة؛ فترجم أهم الكتب في هذا المجال من السهروردي إلى صدر المتألهين الشيرازي. بعد سنوات من البحث والدراسة في الدين الإسلامي أصبح له ميل إلى الإسلام ولا سيما الأئمة الأطهارﷺ، وأخذ يهتم بعلوم الحكمة والعرفان المنتشرة في إيران. وشيئاً فشيئاً أصبح بعيداً عن الأفكار الغربية، وعن أستاذه في أوروبا لوي ماسينيون؛ فاعتنق الدين الإسلامي سنة 1945 م، ثم سافر إلى إيران لإشباع رغبته من الحكمة والإشراق. المعرّب.

أيّ حال، فإن الإنسان في الكثير من الثقافات لا يتمّ تصوّره في قبال الطبيعة؛ وذلك لأنه إلى جانب سائر المخلوقات الأخرى، يعدّ واحداً من هذه المخلوقات. وعليه، فإن هذا الأصل الجوهري والأساسي يقوم بدوره على عدم الإشراف على المسائل المعنوية والحقيقية. ثم إن حصر المادة في المحسوس بمنزلة الفهم المخالف للعقل؛ لأن العقل يحكم بأن المعقولات بدورها جزء من الحقائق والواقعيات. من هنا، فإن قانون العلية جزء من المعقولات أيضاً؛ إذ لا يمكن استنباط أي محسوس من أصل العلية. وعلى هذا الأساس فإن المسألة الأصلية تكمن في المعقول والعقلانية.

*** بالالتفات إلى المعرفة التي تمتلكونها عن الأعمال والآثار والمسار الفكري لهنري كوربان، ما هي النصيحة التي ترون أنه كان سيقدمها إلى المسلمين في مواجهة الفكر الغربي لو كان على قيد الحياة في مرحلتنا الراهنة؟**

ـ **بونو:** كان هنري كوربان يؤكد دائماً في مقالاته وحواراته وكتاباته على وجوب عدم الانبهار بكل الإمكانات التقنية والفنية التي تأتي من الغرب، بحيث تحجب عنا الاهتمام بالمسائل العقلية. وأرى أن هذه هي المسألة الرئيسة والجوهرية؛ إذ إن القوة التقنية لدى الغرب قد أبهرت الثقافات الأخرى، الأمر الذي أوجد لديها حالة من الشعور بالعجز والوهن، بحيث أن الكثير من عقلاء سائر البلدان الأخرى بالنظر إلى التكنولوجيا الغربية قد غضُّوا الطرف عن المسائل العقلية، وركَّزوا كل اهتمامهم على المسائل الفنية والتقنية. إن هيمنة الغرب على سائر الثقافات بالإضافة إلى السيطرة العسكرية، تكمن في إبهارها بواسطة المسائل التقنية، في حين أن هذه القدرة التكنولوجية قد تحولت في الوقت الراهن إلى مشكلة كبرى. فلا يُستبعد أن تؤدي هذه الثقافة والحضارة إلى القضاء على نفسها، بل وقد تؤدي إلى تدمير البشرية بأسرها. هناك من يذهب حالياً إلى الاعتقاد بإمكانية التغلب على الأزمة الراهنة بواسطة التفوّق التكنولوجي والجيو ـ هندسي. من ذلك أنهم ـ على سبيل المثال ـ يعتقدون حالياً ويقولون إن الكرة الأرضية تعاني حالياً من ارتفاع درجات الحرارة، ربما أمكن القيام بتفجيرات نووية هائلة تخرجها عن مدارها، مما يوجب ابتعادها عن الشمس، الأمر الذي يساعد بالتالي على تبريدها. وعليه ربما لم يصل البعض حتى الآن إلى إدراك أن هذه التكنولوجيا نفسها من شأنها أن تكون هي المنشأ في هذه الأزمة. وعلى هذا الأساس، فإن الرؤية الأهم التي يمكن استخلاصها من تفكير هنري كوربان بالنظر إلى هذا السؤال، هي أن المشكلة الرئيسة لدى الثقافات ـ ولا سيما منها الثقافات الشرقية ـ تكمن في الانبهار بثقافة الغرب، وخصوصاً الثقافة الناظرة إلى البُعد التكنولوجي؛ إذ أنهم يتصورون أن الغرب قد امتاز في المسائل الفنية بواسطة المقدرة العقلية الكبيرة. في حين لا يوجد أي تلازم عقلي ومنطقي بين هذين الأمرين.

*** هل يمكن الاعتقاد بالنسبة المفهومية بين الاستغراب النقدي وفلسفة العرفان الإسلامي؟**

وبعبارة أخرى: إذا افترضنا وجود مثل هذه النسبة، فما هي مقدمات ولوازم وضرورات الاستغراب على أساس الفلسفة والعرفان الإسلامي؟

ـ **بونو:** نحن نؤكد في الغالب على الفلسفة الإسلامية لأنها تحظى بمزيد من الاعتبار بالنظر إلى اشتمالها على الميتافيزيقا. وبعبارة أخرى، وبالنظر إلى هذا السؤال: يجب علينا أن نبدأ من المسائل الميتافيزيقية. إن الفلسفة الإسلامية ـ الناظرة إلى فلسفة صدر المتألهين ـ تمثِّل نوعاً من التفكير المنبثق من القرآن الكريم. هي الفلسفة الأرسطية التي تطوّرت في العالم الإسلامي. كما أن العرفان في حقل التحليل والإثبات ـ بطبيعة الحال ـ يرتبط بدوره بالمسائل الفلسفية، نعلم أن العرفاء لم يعملوا على توظيف الأسلوب الاستدلالي، ولكن حيث يجب الاستناد في النقد إلى الاستدلال، يمكن للعرفان لا محالة أن يلهمنا بعض المسائل، ومن هنا يتبلور نقدنا بالكامل على أساس سلسلة ممن الاستدلالات الفلسفية. من ذلك مثلاً ما إذا كان يمكن للعقل الصناعي أن يكون لديه ردود فعل أو تجاوب إيماني أو عرفاني، نعتقد بأنه ليس هناك شيء مادي ـ أعم من أن يكون طبيعياً أو صناعياً، بل وحتى المخ ـ لديه تعقل من عنده أو من الآخر. وهو في الحقيقة لا يدرك شيئاً، كما أن العين لا ترى شيئاً. فالإنسان يرى بواسطة العين، وهذه النقطة تمثل جزءاً من الأسس والقواعد الميتافيزيقية التي يمكن أن تخضع للبحث والتحليل. النموذج الآخر ناظر إلى الاختلاف بين آيات القرآن والروايات. نعلم أن الوحي والرواية بمنزلة الإرشاد للعقل كي يعمل على إبداء الرأي والحكم من خلال النظر إلى تلك المفاهيم. ومن هذه الناحية تكون للروايات حيثية إرشادية. وبعبارة أخرى: إن الروايات من شأنها أن تكون إرشادية، أو تقوم بدور تمهيدي لإقامة الاستدلال العقلاني على ما إذا كان ينبغي علينا القيام بفعل ما أو عدم القيام به. وعليه، يكون لها حيثية تنظيمية وليست تقويمية؛ بمعنى أنها قد لا تكون مستدلة في نفسها، بل يجب الاستدلال لصالحها، وأخذها بوصفها تمهيداً للاستدلال. وبطبيعة الحال فإن بعضها تأسيسي، ولكن سيكون لها بالنظر إلى المسائل المعرفية حيثية إرشادية، بمعنى الإرشاد إلى مسألة يجب أن تفهم، وبمنزلة إرشاد للعقل. إن المسائل الإرشادية ـ بطبيعة الحال ـ يجب أن تقوم بدورها على المسائل المعرفية. ومن ناحية أخرى قد لا تتوفر في بعض الموارد إمكانية لفهم أسباب بعض الآيات والروايات؛ من ذلك مثلاً قد لا يمكن فهم سبب عدد ركعات الصلاة اليومية. وطبقاً للقانون نكون ملزمين برعاية هذا النوع من الموارد. وبعبارة أخرى: حيث تم وضعها على هذه الشاكلة، نكون مكلفين برعايتها. ولكننا نعلم أن كل قانون ـ أعم من أن يكون بشرياً أو إلهياً ـ قد وضع بالنظر إلى المسائل والمصالح والمنافع، وهناك دليل على مثل هذا الوضع أيضاً؛ بيد أن هذه الأدلة قد تكون، أو لا تكون، في متناول الإنسان. فهل يجب على العقل أن يلتزم الصمت

بإزاء هذه القوانين؟ أجل، هذا هو الوضع حتى بالنسبة إلى مفكر قومي مثل ديكارت الذي يشكك في مجمل المسائل المعرفية.

*** هل يمكن الوصول إلى طريق وآليات ونصائح للاستغراب النقدي على أساس تعاليم القرآن الكريم؟**

- **بونو:** من الممكن للتعاليم القرآنية أن تقدم لنا العون بوصفها ملهمة أو بوصفها من الفرضيات. بيد أننا للوصول إلى الهدف المنشود في هذا السؤال نحتاج إلى استدلال عقلي. إن الأرضية في هذه الغاية ليست موقفاً كلامياً. ونحن نسعى إلى بحث هذه المسألة، وهي: هل الفرضيات التي نفترضها في هذا الاتجاه صحيحة أم خاطئة؟ من ذلك مثلاً: هل تم فهم القضايا القرآنية في ضوء أسس صحيحة؟ وهل فهمنا جميع أرضيَّاتها وأبعادها أم اقتصرنا على مجرد فهم المعنى الظاهري للقضية؟ وما إلى ذلك من الأسئلة الأخرى. والنقطة الهامة هي أن المسألة المفروضة في هذا الاتجاه برمّتها لا تشمل جميع المسائل الكلامية التي نروم الدفاع عنها، وإنما نروم البحث في الفرضية الصحيحة من الخاطئة فقط، والنظر في هذا الموضع إنما يمكن بلوغ هذا الهدف من خلال الاستدلال العقلي.

راهنية الحكمة المتعالية

*** هل يمكن العمل على تقديم بعض المقترحات والنصائح على أساس الأفكار الفلسفية لصدر المتألهين في إطار إحياء الحضارة الإسلامية؟**

- **بونو:** يمكن القيام بذلك قطعاً؛ لأن إحياء الثقافة أو أساس ثقافة ما، إنما يقوم على أرضية عقلية. ومن هنا فإن الدعوة إلى العقل بمنزلة المرحلة الأولى والأخيرة في مثل هذه الغاية. ومن بين جميع الروايات المأثورة بشأن ظهور إمام العصر(عج)، نجد أن الأكثر أهمية هي الرواية التي تقول إن المهمة الرئيسة التي سوف يقوم بها الإمام بعد ظهوره هي إكمال عقول الناس، وأن سائر الأمور والمهام الأخرى سوف تكون بمثابة المهام الثانوية. وإن القرآن الكريم بدوره يدعو إلى التفكير والتعقل، وأن لا نقول بأن ثقافتنا هي الأفضل لأن أسلافنا كانوا يعتقدون بهذه الثقاقة، وأن آباءنا كانوا يعتنقونها. إن منطق القرآن هو التعقل والإدراك العقلي. من هنا، فإن البداية والمتمم لجميع الأعمال بأسرها يجب أن تقوم على التعقل والتفكير. ومن هذه الناحية، يمكن لفلسفة صدر المتألهين أن تكون مفيدة ونافعة.

حريٌّ القول أنه لا يوجد لدينا إلى الآن نتيجة أقوى وأكثر استدلالاً من فلسفة صدر المتألهين، وأرى أن هناك مثل هذه الإمكانية في هذه الفلسفة. ربما لو لم يأتِ صدر المتألهين لكنا ما نزال

نعيد اجترار فلسفة ابن سينا[1]. لقد مضت قرون حتى ظهر شخص مثله ليقدم لنا مسائل أساسية من قبيل: اتحاد العاقل والمعقول، ومسألة أصالة الوجود وما إلى ذلك، وأثبتها بالأدلة العقلية. من هنا، قد لا تكون فلسفة صدر المتألهين مفيدة في مسألة من المسائل، بيد أنها مفيدة في مسألة أخرى. وعلى كل حال وفي ما يتعلق بالنقل عن ابن سينا يجب علينا جميعاً أن نكون من "أبناء الدليل".

*** كيف يمكن للجمع بين المعنوية والعقلانية أن يكون بمثابة الوجه البارز لفلسفة صدر المتألِّهين في مواجهة الحضارة الغربية؟**

- **بونو:** إن البحث حول الجمع بين المعنويات والعقلانية بحث أساسي وهامّ للغاية، غاية ما هنالك لا ينبغي الوقوع في سوء فهم، والاعتقاد بأن المسائل العقلية على درجة واحدة من الاعتبار؛ إذ ليس هناك في الأمور النظرية من دليل ومرشد غير العقل. من الممكن أن نكون في المرتبة النظرية قد وصلنا إلى نتيجة عقلانية، ولكننا في مقام التنفيذ نفتقر إلى الناحية المعنوية. من ذلك أن أعلم ـ على سبيل المثال ـ أني لا أمتلك مقومات القيام بهذه المهنة، وأفتقر إلى القدرة اللازمة للاضطلاع بها؛ ولكني في المقابل أحتاج إلى راتبها لكي أتمكن من دفع نفقات دراسة ولدي في الجامعة. ولذا، فإني أقبل العمل فيها. إن هذا الاختيار لا يحتوي على مشكلة عقلية، ولكنه يحتوي على مشكلة عملية. والمعنوية يتمّ طرحها غالباً في مقام العمل، ولهذا السبب ترتبط بحقل السلوك والعمل. نحن نعلم أن أكثر المسائل المطروحة في الوحي من المسائل العملية، وهي بطبيعة الحال مسائل عملية ذات أرضية نظرية. عندما يسأل الإمام الصادقعليه السلام عن معنى العقل، نجده يقول: "العقل ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان"[2]؛ إن الجزء النظري يشتمل على معرفة الله، والجزء العملي يشتمل على اكتساب الجنة. فبحث معرفة الله مسألة نظرية، واكتساب الجنان يستلزم القيام بالكثير من الأمور. وبعبارة أخرى: في ما يتعلق بالبُعد النظري يجب أن نؤمن بوجود الله. ثم في البُعد العملي علينا التوجّه إلى الكثير من المسائل. وينبغي القول أن المسائل العملية هي أضعاف المسائل النظرية، وهذه النقطة تشتمل على أهمية بالغة في ما يرتبط بمواجهتنا مع الغرب؛ إذ أن البحث النظري يمثل الأساس لجميع سلوكياتنا وممارساتنا العملية.

تطابق النظر والعمل

*** هل المواجهة الانتقائية مع الغرب صحيحة وممكنة؟ بمعنى أن نعمل من خلال التفكيك**

---

[1] - إبن سينا (980 ـ 1037 م): هو علي بن حسين بن عبد الله بن علي بن سينا. عالم وطبيب مسلم. اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما. لقّب بـ (الشيخ الرئيس). وسمّاه الغربيون بـ (أمير الأطباء) و(أبو الطب الحديث) في العصور الوسطى. أشهر أعماله (القانون في الطب) الذي ظل لسبعة قرون متوالية المرجع الرئيسي في علم الطب حتى منتصف القرن السابع عشر في الجامعات الأوروبية. المعرّب.

[2] - الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، ج 1، كتاب العقل والجهل، ص 13.

والفصل بين العقائد والتداعيات والمعطيات الغربية في حقل «الحسن» و«القبيح»، على أخذ كل ما هو من الغرب الحسن، ونجتنب كل ما هو من الغرب القبيح.

- **بونو:** ما هو المبنى الذي يمكن على أساسه التمييز بين الحسن والقبيح؟ نعيد ثانية عرض التوضيح الذي تقدّم بيانه. في الحقيقة، عندما يتمّ الحديث عن الأمور في المسائل النظرية، فإن الكثير من الأشياء سوف تكون متعلقة بها. التقسيم الأولي بين هذه الأمور يعود إلى تقسيمها إلى مادية وغير مادية. ويمكن لنا تقسيم الأمور إلى أشياء موجودة من دون إرادة الإنسان، وأشياء موجودة بإرادته. وبعبارة أخرى: في بعض الأحيان لا تتوفر لدينا سوى إمكانية إدراك الأمور النظرية ـ الأعم من الأمور المعقولة والمحسوسة ـ ويكون تغييرها خارجاً عن إرادتنا. ولكنَّ هناك أموراً أخرى أيضاً توجد بإرادة الإنسان، من قبيل: السياسة والاقتصاد وما إلى ذلك. والإنسان في هذه المرتبة يعمل على إظهار فكره النظري، ويجعل معقوله أمراً محسوساً؛ كما يفعل المهندس على تحقيق البناء المتصوَّر في ذهنه في العالم الخارجي. إن هذه المراتب الثنائية بدورها تعبّر عن فلسفة تقسيم العقل إلى العقل النظري والعقل العملي؛ وذلك لأن عقل الإنسان يعمل من خلال النظر إلى مستويين أو نوعين من الأمور؛ بعضها يعرفه، وبعضها الآخر لا يعرفه. بعبارة أخرى: إن المعرفة تؤدي إلى السلوك، ويكون مستوجباً لتغيير سلوكنا. وهذه المعرفة لا دخل لها في إيجاد الموجود. فلو لم تكن هناك إرادة لدى الإنسان إلى طبخ الطعام، فإنه لن يوجد أي طعام مطبوخ. وعلى هذا الأساس تؤدي هذه المعارف النظرية إلى العمل، وعندما يتحقق العمل، يتجلى نوع من المعنوية. من ذلك أننا ـ على سبيل المثال ـ نقول في البداية: لا علاقة لنا بتلوّث الماء، غاية ما هنالك أننا بعد إدراكنا أننا نحن الذين يجب أن نستفيد من هذا الماء الملوّث، يتبلور لدينا نوع من المعنوية والداعي إلى المحافظة على طهارة الماء ونظافته. وعندما يتمّ البحث عن عمل الإنسان، تتبلور المعنوية، وتبعاً لها يتم طرح فرضيات من قبيل: العدالة أو المصلحة. وعليه ـ بالنظر إلى سؤالكم ـ نعود إلى مسألة عدم الأرضية الميتافيزيقية. فحتى الافتقار إلى الأساس المعرفي بدوره يعود إلى عدم الأساس الميتافيزيقي أيضاً. وكما سبق وذكرنا، فإن التكنولوجيا تقوم على إبداع، والإبداع بدوره يقوم على الأساس الميتافيزيقي. من هنا يمكن القول أن الغرب قد حقَّق تقدماً في معرفة الموجودات، ولكنه لم يكن موفقاً إلى حدّ كبير في ربط المعرفة بـ «الواجب». والواقع أن هذا التحدي لا يعود سببه إلى فقدان المعنوية فحسب، بل هناك سبب آخر أيضاً هو عدم وجود الأساس النظري أو الميتافيزيقي.

حوار مع الفيلسوف اليوناني كورنيليوس كاستورياديس

فساد الغرب سمة الحضارة المعاصرة

حاوره: رامين جاهانبوغلو RaminJahanbogloo[*]

المعرفة في الثقافة الغربية الحديثة كما السلطة، ليست بريئة. إنطلاقاً من هذه المقولة يبيِّن الفيلسوف اليوناني المعاصر كورنيليوس كاستورياديس أنه ينبغي على الغرب أن يتنبه إلى العواقب المترتبة على مثل هذه المعرفة.

في حوار أجرته معه مجلة (Esprit) الفرنسية حدد كاستورياديس المعالم الأساسية للاختلالات البنيوية التي تعيشها المجتمعات الحديثة في أوروبا وأميركا. فقد تطرق إلى مسألة الديمقراطية والرأسمالية وخصوصاً الى الفساد الذي أصبح سمة الحضارة المعاصرة. ومن الجدير بالذكر في هذا السياق أنّ الحوار مع كاستورياديس - شأن مجمل حواراته والأفكار التي يطرحها - تدخل في عمق القضايا الفلسفية والسوسيولوجية التي تعصف بحضارة الغرب الحديث.

المحرِّر

منذ بدايات تدفق قيم الحداثة على بقية العالم قام الخطاب الغربي على مشروع ذي سمة خلاصية، هل من حدود لهذه الخلاصية universalisme التي يُمثّلها الغرب في وجه الثقافات المناهِضة للديمقراطية؟

كاستورياديس: واقعاً، ثمة مستويات عدّة لهذه المسألة التي تبلغ اليوم درجة عالية من المأساوية.

---

*ـ فيلسوف من أصل يوناني. عاش في فرنسا منذ العام 1945 وتوفي في باريس في 26 كانون الأول (ديسمبر) 1997.

المصدر: EspritRevue عدد كانون الأول (ديسمبر) -1991 ثم أُعِيدَ نشره معدلاً في كتاب (صعود التفاهة- مفارق المتاهة 4)

La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinth IV, Seuil 1996, rééd. 2007.

- العنوان الأصلي: Le délabrement de l'Occident

- تعريب: عماد أيوب.

فـ"الخلاصية" ليست اختراعًا خاصًا بالغرب. البوذية والمسيحية والإسلام أديان "خلاصية" أيضاً بما أنّ دعوتها تُخاطِب من حيث المبدأ كلّ البشر. إنّ هذا التحوّل يفترض سلفًا إثباتًا يؤدّي إلى التعلّق بعالم من الدلالات (والمعايير والقيم، إلخ)، وهو خاصّ ومغلَق. وهذا الإغلاق هو الملمح الذي يمُيّز المجتمعات ذات التّبَعية القويّة، في حين أن التاريخ اليوناني- الغربي يختص بوضع الدلالات والمؤسّسات والتمثيلات التي تضعها القبيلة موضع المناقشة لإعطاء مضمون آخر للخلاصية؛ يرتبط هذا الأمر بمشروع الاستقلال الاجتماعي والفردي، وبِأفكار المساواة والحرية، والحكم الذاتي للجماعات، وحقوق الأفراد والديمقراطية والفلسفة. بيد أننا هنا أمام مفارقة هامّة أخفاها ذوو الخُطَب الطويلة حول حقوق الإنسان، وغموض الديمقراطية، والتأثير التواصلي، والتأسيس الذاتي للعقل، إلخ... فجماعة البانغلوس Pangloss يتمسّكون بِخطابهم الأناني من دون أن يُشوّشهم ضجيج التاريخ الوجداني أو يرعبهم. وتدّعي "قيم" الغرب أنّها كونية، لكن مِنَ المستحيل أن نُغفل التجذُّر الاجتماعي التاريخي للقيم الآنفة الذكر.

❊ وهل يقبل غير الغربيين بالمشروع الخلاصي المدعى في الغرب ما دام لا يتوافق مع قيمهم؟

- **كاستورياديس:** حتى يقبل الآخرون - إسلاميون وهندوس- بالعقيدة الخلاصية وبالمضمون الذي حاول الغربُ أن يمنحه لهذه الفكرة، ينبغي أن يخرجوا من إغلاقهم الديني وهُم إلى الآن لم يحاولوا إلا قليلاً. مع الإشارة إلى أن الماركسية الزائفة أو التضامن مع العالم الثالث، بالدرجة الأولى، طُرِحَتَا كبديل مزعوم عن الأديان.

لم تضع الفلسفة الهندوسية العالم الاجتماعي موضع المناقشة، ولماذا كَتَبَ النقّاد العرب في فكر أرسطو حول ميتافيزيقيته ومنطقه، بينما تجاهلوا كلّيًا الإشكالية السياسية اليونانية؟ كذلك يجب انتظار سبينوزا لإيجاد تفكير سياسي للتقليد اليهودي. لكن يمكننا التوقّف عند العوامل التي تزعم أنّ المجتمعات الغربية الغنية غير قادِرة، اليوم، على ممارسة تأثير من شأنه أن يُحرِّر بقية العالم، ويمكن التساؤل لماذا تُساهم تلك المجتمعات في تعرية الدلالات الدينية التي تُوقِف بناء فضاء سياسي، وتَميل ربمّا في النهاية إلى تقوية تأثيرها؟.

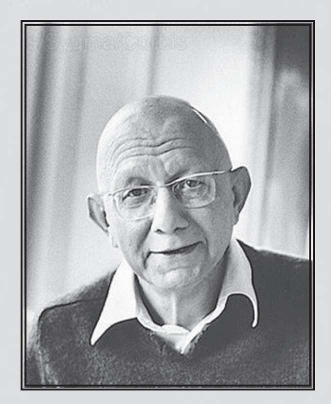
ما هو "المثال" الذي تقدمه المجتمعات الرأسمالية الليبرالية الى بقية العالم؟ إنه مثال الثراء والقوة التكنولوجية والعسكرية. وقد قَبِلَ الآخرون بذلك، ونجحوا أحيانًا (اليابان، التنانين الأربعة، بلا شكّ). لكن كما تُثبِت هذه الأمثلة، وعلى الضدّ من المُعتقدات الماركسية وحتى "الليبرالية"، لا ينطوي هذا المثال على شيء لجهة انتاج عملية تحريرية.

في الوقت نفسه، تُقدّم هذه المجتمعات لبقية العالم صورة يسود فيها فراغ تامّ من الدلالات. فالقيمة الوحيدة هناك هي النقود، والشهرة الإعلامية والسلطة. وبهذا دُمّرَت المجتمعات، وانحصر الأمر في استعدادات إدارية. وقد صمدت الدلالات الدينية في وجه هذا الفراغ، بل استعادت قوتها. لا ريب في أن هناك أيضًا ما يُسمّيه الصحافيون والساسة "الديمقراطية"، والذي هو في الواقع أوليغارشية ليبرالية. لقد بحثنا بلا جدوى، في طيّات هذه الديمقراطية، عن مثال للمواطن المسؤول، "القادِر على أن يَحكُم وأن يُحكَم" كما يقول أرسطو، ومثال للجماعة السياسة التأمّلية والاستشارية. ضمن الديمقراطية، ونتيجة الصراعات الطويلة السابقة بقيَت الحريات الثمينة والهامّة، ولكن الجزئية؛ دفاعية وسالبة. وهي في الواقع الاجتماعي - التاريخي الفعلي للرأسمالية المعاصرة، تؤدّي عملها شيئا فشيئًا كأداة مُتمّمة للجهاز الذي يُضاعف "المباهج" الفردية. وهذه "المباهج" هي المضمون الوحيد للفردانية الذي يُضجروننا بتكرار الحديث عنه. إذ لا يمكن أن يكون هناك فردانية بحتة، وفارغة. ذلك بأن الأفراد الذين يوصَفون زورًا بأنّهم "أحرار في فعل ما يريدونه" لا يفعلون شيئًا، بل لا يفعلون أي شيء كان. في كل مرّة يفعلون أشياءً مُحدّدة وخاصّة، يرغبون ويُوظّفون بعض الأشياء، ويرفضون أشياء أخرى، ويُطوّرون أنشطةً، إلخ... لكنّ هذه الأشياء وهذه الأنشطة لا يمكن تحديدها حصرًا، ولا على نحو أساسي، من خلال "الأفراد"

وحدهم، بل من خلال الحقل الاجتماعي - التاريخي، ومن خلال المؤسّسة الخاصّة التي يؤلّفها المجتمع حيث يعيشون دلالاته الوهمية. يمكن، بلا شكّ، الحديث عن "فردانية" البوذيين الحقيقيين، حتى لو تعارضت هذه الافتراضات الميتافيزيقية مع افتراضات "الفردانية" الغربية. لكن ما هو المضمون الهامّ للأول؟ إنّه في المبدأ الزهد في الدنيا والإقلاع عن "ملذّاتها". كذلك، في الغرب المعاصر، "الفرد" الحرّ، السيد، الاكتفائي، الهامّ لم يعد في أغلب الحالات سوى دُمية تقوم لاإراديًا بالحركات التي يفرضها عليها الحقلُ الاجتماعي - التاريخي: كسب المال، والاستهلاك و"الاستمتاع". إذا افترضناه "حرًا" في إعطاء حياته المعنى الذي "يُريده"، فهو لا "يُعطيها"، في الغالبية الساحقة من الحالات، إلا "المعنى" الشائع، أي اللاّمعنى للتزايد في الاستهلاك. إنّ "استقلاله" يصبح من جديد تَبَعيّة، و"أصالته" هي الامتثالية المُعمّمة التي تسود من حولنا. هذا يعني أنه لا يمكن أن يكون هناك "استقلال" فردي ما لم يكن هناك استقلال جماعي، وما لم يكن يوجد "خلق معنى" للحياة عند كل فرد لا يدخل ضمن إطار خلق جماعي للدلالات. والتفاهة اللاّمُتناهية لهذه الدلالات في الغرب المعاصر هي التي تحكم عجزَه عن التأثير في العالم غير الغربي.

كورنيليوس كاستورياديس

من سيرته الذاتية



تبدو السيرة الذاتية للفيلسوف والمفكر المعاصر كورنيليوس كاستورياديس (1922-1997)، لافتة في خصوصيتها وتركيبها. فهو فرنسي من أصل يوناني، وقد تاخم فضاءات مختلفة ومتناقضة في ثقافة الغرب الحديث. أعماله غير المنشورة لم تنتهِ بعدُ. وُلِدَ في أثينا سنة 1922، وتُوفيّ في باريس سنة 1997 إثر نوبة قلبية. ظلّ يقول حتى آخر أيامه أنّه "مهما حصل، فسأبقى أولاً وقبل كل شيء إنساناً ثورياً". اعتاد الفيلسوف الراحل عن خمسة وسبعين عاماً ترديد هذه العبارة، بين الحين والآخر، كما لو أنه يجيب بنبرة عالية عن أسئلة وتخمينات وتقديرات مهموسة ومضمرة حيناً، واتهامية صريحة حيناً آخر، وهي تدور كلها على مصائر "الثوريين" في زمن أفول الإيديولوجيات ونهايتها وما يصاحبها من تبدلات وانقلابات في المواقف والمواقع والسلوكات. مُنَظِّر "التأسيس الخيالي للمجتمع"، في عامي 1983 و1984، ألقى محاضرات في معهد الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية، كان موضوعها "المدينة والقوانين، أو ما صنع اليونان"، وعملت دار نشر "لوسوي" على جمعها ونشرها في كتاب يحمل العنوان نفسه.

يرى كاستورياديس أن المجتمع، أي مجتمع، «لا يمكن اختزال صراعاته وحركيته في الصراعات ذات الأساس الاقتصادي وحسب، بل إن المجتمع بقدر ما تسوده علاقات القوة المبنية على أنماط إدارة المصالح الاقتصادية وتوجيهها تسوده وبالقوة نفسها، علاقات المعنى، كما أن رهانات الصراع الاجتماعي لا تستهدف المصالح الاقتصادية وحسب، بل أنماط الشرعية.

في عام 1949 أسّس كاستورياديس مع كلود لوفور Claude Lefort مجموعة (اشتراكية وهَمَجية) Socialisme et Barbarie التي أصدرت مجلّة حملتْ اسمها.

ابتداءً من سنة 1964، أصبح كاستورياديس عضواً في المدرسة الفرويدية في باريس التي أسّسها جاك لاكان Jacques Lacan والتي عاد وعارضها سنة 1967.

في سنة 1968، تزوّج كاستورياديس من بييرا أو لانييه.

انسحب كاستورياديس من المدرسة الفرويدية سنة 1969 وساهم في تأسيس (المجموعة الرابعة). وبدأ مع جان بول فالبريغا Jean-Paul Valbrega العمل على تحليل تعليمي ثانٍ وبدأ يعمل كمُحلّل ابتداءً من سنة 1973.

في سنة 1980، ركّز كاستورياديس اهتمامه في البحث الفلسفي. وكتب في مجلّة (دواء موضعي) Topique مقالة نقدية طويلة في ضوء ما قرأه في كتاب (مصير مُميت) مصير مشؤوم جدّاً.

من مُؤلّفاته:

- التأسيس الخيالي للمجتمع
- ثقافة الأنانية
- مُفترقات طُرُق المتاهة (ستة أجزاء)
- مُجتمع سائر إلى الإخفاق. مُقابلات ومناقشات 1974-1997.

اختفاء المعنى

❊ في المقابل، أليس السؤال الكبير المطروح اليوم هو معرفة ما إذا كان الدفاع عن محنة الحرية نفسها؟

كاستورياديس: معلوم أنني لا أتحدّث عن اختفاء معنى مُعطى من قبل، ولا أتأسّف عليه. المجتمع المُستقلّ، المجتمع الديمقراطي حقًا، هو مجتمع يضع موضع إشكال كل معنى مُعطى، وفيه يتمّ إطلاق عملية خلق الدلالات الجديدة. وفي مثل هذا المجتمع، كل فرد حرّ في أن يخلق لحياته المعنى الذي يريده. لكن لا معنى من اعتقادنا أنّه يمكن فعل ذلك خارج أي سياق وأي تكيّف اجتماعي - تاريخي. ومع العلم بماهية الفرد على المستوى

الأنطولوجي، فإنّ هذا الافتراض هو تحصيل حاصل. حيث يخلق الفرد معنى لحياته بالمشاركة في الدلالات التي يخلقها مجتمعه، وفي خلقها، إمّا بصفته "مؤلّفًا"، وإما بصفته "مُتلقّيًا" (عامًا) لهذه الدلالات. وأنا أصررتُ دائمًا على أنّ "التلقّي" الحقيقي لعمل جديد هو إبداع. هذا الأمر نراه بوضوح في الحقبتين الكبيرتين من تاريخنا، حيث ظهر في مشروع الاستقلال لأول مرّة أفراد أُعطُوا فعلاً شكلاً فرديًا. إنّ بروز مُبدِعين فرديين فعلاً وجمهور قادِر على أن يقبلَ ادّعاءاتهم يُوازي في اليونان القديمة بروز الدولة المدينية (polis)، والدلالات الجديدة التي جسّدتها: الديمقراطية، التعددية، الحرية، اللوغوس، الصفة الانعكاسية. والموقف مُماثل في أوروبا الغربية الحديثة. طبعًا بقِيَ الفن والفلسفة، وحتى البحث العلمي، لفترة طويلة، مُرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالدلالات الدينية. لكن الطريقة التي تموضعت فيها مقابل تلك الدلالات كانت قد تغيّرت. وجرى التوصّل باكرًا إلى صور جديدة وأعمال "دُنيوية" أثارها المجتمع وبدا قادِرًا على تلقّيها. لقد أثبت كونديرا ذلك في عمله الروائي، مُبيّنًا "وظيفتها" في زعزعة النظام القائم. كذلك شكسبير الذي لا نجد لديه ذرّة من التديّن. في نهاية القرن الثامن عشر تحرّر الإبداعُ الأوروبي من كلّ معنى "مُعطى مُسبقًا". ومن "التطابقات" العجيبة للتاريخ أنّ العمل الفنّي الأخير في المجال الديني، وهو le Requiem de Mozart، كُتِبَ سنة 1791 –في الوقت الذي بدأت فيه الثورة الفرنسية بالتركيز على الكنيسة والمسيحية وبعد سنوات على تعريف ليسينغ Lessing فكر الأنوار بوصفه رفضًا لثلاثة أمور: الوحي والعناية والهلاك الأبدي، وقبل سنوات من جواب لابلاس Laplace في ما يخصّ عدم وجود الله في نظام العالم بالرغم من أنّه لم يكن بحاجة إلى هذه الفرضية.إنّ إلغاء المعنى "المُعطى من قبل" لم يمنع أوروبا من الدخول لمدّة مئة وخمسين سنة، من عام 1800 حتى عام 1950، في فترة إبداع خارق في كل الميادين. بالنسبة إلى كبار الروائيين والموسيقيين والرسّامين في تلك الفترة، لا يوجد

معنى مُعطى من قبل (والأمر نفسه بالنسبة إلى كبار علماء الرياضيات). ومن الواضح أنّ أي بحث وإبداع للمعنى ينطوي على النشوة - وطبعًا ليس مُفاجئًا أنّ الدلالة الأقوى لأعمالهم هي سؤال مُستمرّ عن الدلالة ذاتها التي من خلالها التحق بروست Proust وكافكا Kafka وجويس Joyce وآخرون بالمأساة اليونانية. لقد انتهت هذه الفترة سنة 1950 (لا ريب أنّه تاريخ "اعتباطي"، لتثبيت الأفكار)، وهذا ليس لأنّنا دخلنا في مرحلة أكثر "ديمقراطية" ممّا سبقها، أو لأننا بلا مفارقة نؤيّد العكس، بل لأنّ العالم الغربي دخل في أزمة، ومنشأ هذه الأزمة تحديدًا هو أنّ العالم الغربي لم يعد يضع نفسه موضع إشكال.

※ أليس ثمة علاقة بين الفراغ في المعنى وخسارة هذا الفنّ الكبير الذي تتحدّث عنه؟

كاستورياديس: من الواضح أنّ الأمرين يتوافقان. فالفنّ الكبير هو في الوقت عينه نافذة المجتمع على الفوضى. الفن صورة لا تُخفي شيئًا. ومن هذه الصورة يُظهِر الفنّ على نحو مُبهَم الفوضى، فهو يُشكّك في الدلالات القائمة، وصولاً إلى دلالة الحياة البشرية ومضامينها التي لا يُمكن إنكارها. لقد كان الحبّ محور الحياة الشخصية في القرن التاسع عشر- وكان تريستان في آن واحد الإبراز الأقوى لهذا الحب، والدليل لِما لا يمكن أن يتحقّق إلا في الانفصال والموت. لهذا السبب، ليس من شأن الفنّ الكبير أن يُخالف المجتمع المُستقلّ والديمقراطي بل هو لا يقبل الانفصال عنه. لأنّ المجتمع الديمقراطي يعرف، ويجب أن يعرف أن ليس هناك دلالة مؤكّدة، وأنّه يعيش وسط الفوضى، بل هو بذاته الفوضى التي يجب أن تمنح نفسها شكلاً. وانطلاقًا من هذه المعرفة يخلق المجتمع الديمقراطي معنى ودلالة. وقد علمنا أنّ هذه المعرفة - وذلك يعني المعرفة المُتعلّقة بالموت، التي سنرجع إليها- هي التي يعترض عليها ويرفضها كل من المجتمع والإنسان المُعاصرين. وبذلك يصبح الفن الكبير مستحيلاً، هامشيًا، من دون مشاركة خالِقة من طرف الجمهور.

※ هل نفهم من كلامك انه بات من المتعذِّر الدفاع عن صورة الحرية في الغرب الديمقراطي؟

كاستورياديس: ثمّة إجابتان متلازمتان لهذا السؤال:

أ- تُصبح صورة الحرية مُتعذّرًا الدفاعُ عنها من حيث إنّ المرء لا يستطيع القيام بأي شيء حيال هذه الحرية. لماذا نسعى وراء الحرية؟ نسعى وراءها أولاً لأجل ذاتها؛ لكن أيضًا للقيام أشياء عدة. فلو كنّا لا نستطيع أو لا نُريد القيام بشيء، تتحوّل هذه الحرية إلى الطور الصافي للفراغ. مُروّعًا أمام هذا الفراغ، يلجأ الإنسانُ المُعاصر إلى ملء "أوقات فراغه" إلى الحدّ الأقصى، ويلوذ بالرتابة التي تغوص أكثر فأكثر في التكرار وبوتيرة مُتسارعة.

ب: لا يمكن تمييز اختبار الحرية عن اختبار الموت. (من البديهي أنّ "ضمانات المعنى" تُعادِل إنكار الموت: هنا أيضًا يحضر مثال الأديان المعُبرّ). إنّ كينونةً ما - فردًا أو مجتمعًا- لا يمكن أن تكون مُستقلّة ما لم تُوافق على موتها. إنّ الديمقراطية الحقيقية - لا "الديمقراطية" الإجرائية فقط- والمجتمع المتُفكرّ في ذاته، والذي يُنشئ ذاته ويمكنه دائمًا إعادة النظر في مؤسّساته ودلالاته، يعيش تحديدًا في اختبار الموت الافتراضي لكل دلالة. وانطلاقًا من هذا يمكنه أن يخلق، وعند اللزوم أن يُشيّد "أنصابًا خالِدة" بوصفها دليلاً، لكل الناس، على إمكانية خلق دلالة بالإقامة على ضفّة البحر.

معلوم أنّ الحقيقة النهائية للمجتمع الغربي المعاصر هي الهروب من أمام الموت، ومحاولة إخفاء موتنا، التي تتمّ بكيفيات عديدة، منها إلغاء الحداد، والتنبيب tubage والوصلات التي لا تنتهي للاستبسال / للعناد العلاجي، وتدريب علماء نفس مُختصّين لأجل "مواكبة" المحتضرين، وأيضًا إبعاد المسُنّين، إلخ...

*** إذا لم نستسلم لليأس من الديمقراطية الحديثة، واعتقدنا بِأنّه يجب امتلاك إمكانية خلق دلالات اجتماعية، وألا نصطدم بذلك بخطاب أنتروبولوجي، خطاب توكفيلي (نسبةً إلى توكفيل) بعض الشيء يمتدّ من فوريه Furet حتى غوشيه. أي الخطاب الذي ينصّ على أنّ تطوّر المجتمعات الديمقراطية يجعل الأفراد يجدون ملاذًا في الدائرة الخاصّة، إضافة إلى التفرّد. ثم ألا ينطوي هذا على نزوع بنيوي في المجتمعات الحديثة؟ وعلى عكس ذلك، لو وافقنا على فكرتك، التي تتعلّق بالفعل، ما هي شروط الفعل المسُتقلّ في مجتمع ديمقراطي؟**

كاستورياديس: إليك أولاً ملاحظة "فيلولوجية". أعتقد أنّ ثمّة خلطًا يُرخي بظلاله على المنُاقشات المعاصرة. إنّ معنى لفظ "الديمقراطية" عند توكفيل ليس سياسيًا بل هو معنى سوسيولوجي. وهو يُوازي، في التحليل الأخير، إلغاءَ المنازل الوراثية، الذي يؤسّس "مساواة في الشروط"، على الأقلّ قانونية. إنّ إقامة تلك المساواة تؤدّي أو يمكن أن تؤدّي إلى خلق جماعة من الأفراد غير مُتميّزين يتمسّكون بعدم التنويع ويرفضون الامتياز. في النهاية، ظهرت "دولة الوصيّ"Etattutélaire، الأكثر تطوّعًا والأكثر ترويعًا بين الطغاة، وظهر "الاستبداد الديمقراطي" (مفهوم عبثي في نظري لأنّ أي استبداد لا يمكن أن يظهر إلا بتأسيس تنويعات جديدة). يقبل توكفيل بإقامة المساواة التي يراها نزوعًا لا يقبل العكس للتاريخ (هي في نظره مطلوبة من قبل العناية)، لكنّ تشاؤمه يُغذّيه حنينُه إلى الأزمنة القديمة، حيث لم تجعل "الديمقراطية" الامتياز والمجد الفرديَّين مُمكِنَين.

بالنسبة إليّ، وهو ما تعلمونه، المعنى الأول - الذي يتأتّى منه كل ما عداه- لكلمة ديمقراطية هو معنى سياسي: فهي نظام يكون كلّ المواطنين فيه قادِرين على أن يَحكموا ويُحكَموا (كلمتان

مُتلازمتان)، نظام تأسيس ذاتي صريح للمجتمع، نظام الانعكاسية والتحديد الذاتي.

بعد طرح ذلك، فإنّ المسألة الأنتروبولوجية هي بلا ريب أساسية. لقد كانت على الدوام محور اهتماماتي، ولهذا السبب، منذ عام 1959 وما تلاه، أعطيْت هذه الأهمية لظاهرة خصخصة الأفراد في المجتمعات المعاصرة، ولتحليلها. لأنّ صيانة المجتمع الرأسمالي الحديث وتوازنه، ابتداء من الخمسينات، تحقّقا من خلال إعادة كلّ منهما إلى دائرته الخاصّة وانزوائه بداخلها (وهو أمر مُمكِن في ظلّ الرخاء الاقتصادي في البلدان الغنية، وأيضًا من خلال سلسلة تحوّلات اجتماعية، لا سيما في موضوع الاستهلاك و"أوقات الفراغ")، وذلك بالتزامن مع انسحاب "مباشر" (ناتِج بالأساس كن التاريخ السابق) للشعب، ولامُبالاته إزاء القضايا السياسية. ومنذ الخمسينات، قُدِّرَ لهذا التطور أن يتزايد بالرغم من الظواهر المضادّة التي سنعود إليها. بيدَ أنّ المفارقة تكمن في أنّ الرأسمالية لم تستطع أن تنمو وتبقى إلا من خلال الوحدة بين عاملين لكلّ منهما علاقة بالأنتروبولوجيا، وأنّها بصدد تقويضهما كليهما.

العامل الأول تمثّل في النزاع الاجتماعي والسياسي، الذي عبّر عن صراعات بين الجماعات وبين الأفراد من أجل الاستقلال. بيدَ أنّه من دون هذا النزاع، ما كان هناك، على الصعيد السياسي، ما نُسمّيه "ديمقراطية". إنّ الرأسمالية لا علاقة لها بالديمقراطية (لننظر إلى اليابان، قبل وبعد الحرب). وعلى الصعيد الاقتصادي، من دون الصراعات الاجتماعية، انهارت الرأسمالية منذ عقدين من الزمن. لقد عولِجَت مشكلة البطالة الكامنة من خلال تقليل عدد ساعات العمل اليومية والأسبوع والسنة والعمر؛ ووجد الإنتاج منافذ في الأسواق الداخلية، التي شهدت باستمرار اتّساعًا بفعل النضال العمالي وزيادة الرواتب؛ وجرى تصويب النظام الرأسمالي للإنتاج كيفما اتّفق من خلال الصمود المتُواصِل للعمال.

العامل الثاني هو أن الرأسمالية لم تستطع تأدية عملها لأنّها ورثت من أنماط أنتروبولوجية لم تكن قادرة على خلقها التالي: قضاة لا يقبلون الرّشى، موظّفين نزيهين يعتنقون أفكار فيبر، مُربّين كرّسوا أنفسَهم لِقَدَرهم، عمّال يمَلكون الحدّ الأدنى من الضمير المهني، إلخ... إنّ هذه الأنماط لا تظهر ولا تستطيع الظهور من تلقاء ذاتها، فهي خُلِقَت في فترات تاريخية سابقة، بالإحالة على قيم لا نزاع فيها: الصدق، خدمة الدولة، نقل المعرفة، الكتاب الجميل، إلخ... بيْدَ أنّنا نعيش في مجتمعات أصبحت القيم فيها لاشيء وما نضع له حسابًا هو المبلغ الذي ندّخره من المال، لا يهمّ كيف، ولا عدد مرّات الظهور على شاشات التلفزة. إنّ النمط الأنتروبولوجي الوحيد الذي أبدَعَتْه الرأسمالية، والذي لا بدّ منه في بادئ الأمر لكي تتأسّس، هو المقاول؛ فهو شخص مُتحمّس

لإبداع هذه المؤسّسة التاريخية الجديدة، التي هي الشركة، ولتوسيعها بصورة دائمة من طريق إدخال مركّبات تقنية جديدة ومناهج جديدة لاختراق السوق. لكنّ هذا النمط نفسه حُكِمَ عليه بالتفكيك نتيجة التطوّر الحالي؛ وفي ماخصّ الإنتاج تمّ إحلال البيروقراطية الإدارية محلّ المقاول، أما في ما خصّ كسب المال فإنّ مضاربات البورصة، وعروض الشراء العمومية OPA والوساطات المالية تدرّ أرباحًا أكثر بكثير من المقاولات. اننا نرى، من خلال الخصخصة، خرابًا مُتزايدًا في الفضاء العامّ، ونكتشف في الوقت نفسه تفكيك الأنماط الأنتروبولوجية التي تحكّمت في وجود النظام.

※ لقد وصفتَ "الأوليغارشية الليبرالية" التي تؤدّي عملها بصورة منفردة وهي مسرورة بذلك، لأنها استطاعت أن تُدير أعمالها بهدوء. في الواقع إنّ الشعب لا يتدخّل إلا لاختيار فريق سياسي. هل من المؤكّد أنّ أحدهما يعمل تمامًا كالآخر؟

كاستورياديس: تدلّ أشكال الثورات كالتي حدثت في منطقة فول- أنفيلان Vaulx-en-Velin على إرادة تُشبه الإرادة التي رافقت الحركة العمالية في القرن التاسع عشر وتَعكِس إرادة المشاركة الفاعلة. وعلى عكس ذلك، كان المجتمع الفرنسي قبل خمسين عامًا أقلّ مَيْلاً إلى المشاركة مما هو عليه اليوم، وكان حصريًا أكثر بكثير. ولكن كان ثمّة "تطوّر" في الديمقراطية - حتى وإن من خلال ثقافة وسائل الإعلام. بذلك ليس لنا القول ببساطة إنّ كلّ ذلك ليس إلا طلب يتعلّق بالقدرة الشرائية ودخول الرأسمالية.

يتعلّق الأمر بفهم ما يُنظَر إليه بوصفه جوهريًا أو محوريًا في النظام، وما يُنظَر إليه بوصفه ثانويًا وسطحيًا، أي "ضوضاء". وبلا ريب تؤدّي الأوليغارشية الليبرالية عملها لوحدها؛ غير أنّه ينبغي أن نفهم أنّها كلّما عملت لوحدها بشكل أقلّ كانت أقوى من حيث هي أوليغارشية تحديدًا. في الواقع، هي "مُقفلة" سوسيولوجيًا (أنظر الأصول الاجتماعية للانتساب إلى المدارس الكبرى، إلخ...)؛ وارتأت أنّ لها مصلحة كبيرة في توسيع أسس الانتساب. ولم تُصبح أكثر "ديمقراطية" - كما لم تُصبح الأوليغارشية الرومانية ديمقراطية عندما قبلت أخيراً بالرجال الجُدد hominesnovi. من ناحية أخرى، يسمح النظام الليبرالي لها (على عكس النظام الشمولي) بإدراك "الإشارات" الصادرة من المجتمع، حتى خارج الأقنية الرسمية والشرعية، ويسمح من حيث المبدأ بالتفاعل وإصلاح ذات البَين. في الواقع، إنّ الأوليغارشية الليبرالية تفعل ذلك بنسبة أقلّ. إلامَ أدّت ثورة فول-أنفيلان Vaulx-en-Velin (ما خلا تأسيس بعض اللجان الجديدة والمناصب البيروقراطية "من أجل معالجة المشكل")؟ أين نحن منها في الولايات المتحدة في ظلّ الغيتوات والمخدّرات وانهيار التربية وكل ما عدا ذلك؟

في الواقع، وعلى أثر إخفاق الحركات في الستينيات، و"أزمتَي النفط"، والهجوم الليبرالي المضادّ (بالمعنى الرأسمالي للكلمة)، المتُمثّل حاليًا في الثنائي تاتشر- ريغان والذي انتصر في النهاية في كل العالم، نُلاحظ

وجود جهاز جديد لـ"الاستراتيجية الاجتماعية". إنّنا نُبقي على الموقف العفويّ والمقبول عند 80 أو 85% من الشعب (الذي بالإضافة إلى ذلك يَعوقه الخوف من البطالة)، ونرمي بِرداءة هذا النظام على 15 أو 20% مِمّن يُشكّلون "الفئة الدنيا" من المجتمع، وهؤلاء لا يمكنهم التَفاعل، أو لا يمكنهم التفاعل إلا من خلال العنف والتهميش والمُمارسات الجُرمية: العاطلين عن العمل والمهاجرين في فرنسا وإنكلترا، السود والإسبان في الولايات المتحدة، إلخ...

مما لا شك فيه أن النزاعات والصراعات تظهر هنا وهناك، فنحن لا نعيش في مجتمع ميّت. في فرنسا، خلال السنوات الأخيرة، كان هناك طلاب المدارس والثانويات وعمال سكك الحديد والممرّضات. وكان هناك ظاهرة هامّة: خلق الترتيب، أي شكل جديد لتنظيم ذاتي ديمقراطي للحركات، يُعبرّ عن التجربة البيروقراطية وازدرائها - حتى وإن حاولت الأحزاب والنقابات دائمًا ابتلاع هذه الحركات. غير أنّه ينبغي أيضًا أن نلاحظ أنّ هذه الحركات التي تقف في وجه النظام القائم هي غالبًا لها طابع حِرفيّ، وفي كل الحالات هي جزئية جدًا وبالغة التحديد من حيث الأهداف. كلّ شيء يحدث كما لو أنّ الخيبة الكبرى الناتجة من انهيار الخداع الشيوعي والعرض السخيف للعمل الفعلي لـ "الديمقراطية" أفضت إلى أن لا أحد يُريد أن ينشغل بالسياسة بالمعنى الصحيح للكلمة، فهذه الكلمة أصبحت مُرادفًا للتنسيق والسمسرة القذرة والأعمال المشبوهة. في كل هذه الحركات أي فكرة تتعلّق بتوسيع النقاش أو الأخذ بالحسبان المشكلات السياسية مرفوضة، تمامًا كما الشيطان. (فنحن لا نستطيع أن نلوم الشيطان عليها، لأنّ الذين يحاولون إقحام السياسة فيها هم عمومًا ديناصورات مُترسّبة، وتروتسكيون أو غير ذلك). وما يسترعي النظر أكثر هم علماء البيئة الذين انزلقوا نحو سجالات سياسية عامّة - في حين أنّ المسألة البيئوية تنطوي بديهيًا على الحياة الاجتماعية الكاملة. القول إنّه يجب إنقاذ البيئة يعني أنّه يجب تغيير نمط حياة المجتمع بالكلّية، وأن نقبل بالانسحاب من السباق الجنوني إلى الاستهلاك. وتلك هي المسألة السياسية والنفسية والأنتروبولوجية والفلسفية المطروحة، في كل عمقها، على الإنسان المعاصر.

❊ ما المقصود بما تقول.. يبدو لي أن ما ذكرته يثير الالتباس؟

كاستورياديس: لا أقصد بذلك أنّ تعاقب الفعل هو كل شيء أو لاشيء، بل أنّ فعلاً جلِيًا يجب أن يُبقي تحت نظره دائمًا أفق الكلّية، وأن يندرج ضمن المشكل العامّ الاجتماعي والسياسي، حتى

لو وجب عليه أيضًا أن يعرف أنّ ليس بمقدوره الحصول إلا على نتيجة جزئية ومحدودة، وهذا المطلب ينبغي على المشاركين أن يأخذوه على عاتقهم.

ومن جهة أخرى، لا يمكن القول، كما تفضّلت، أنّ المجتمع هو اليوم أكثر تضمّنًا، من دون أن نطرح السؤال التالي: فِيمَ هو مُتضمّن؟ هو مُتضمّن في ما يمُثّله هو نفسه، في هذا المزيج من الدلالات الخيالية الغالبة الذي أحاول أن أصِفَه.

※ ثمّة نقطة إشكالية ما زالت غامضة ومن دون حسم، لكنّك عالجتها بسطحية. إنّها مشكلة التطوّر التقني. بالإمكان أن أطرح عليك هذا السؤال خصوصاً أنّك أحد الفلاسفة المعاصرين الذين خاضوا نادرًا ميدان العلوم الدقيقة. نعيش في زمنٍ يرى البعضُ فيه أنّ التكنولوجيا مصدر لكل الشرور في العالم. هل تعتقد أنّ التقنية نظام مُستقلٌ بالكامل لا يجد المواطن سبيلًا إلى التأثير فيه؟

كاستورياديس: ثمّة واقعتان لا جدال فيهما. أولًا، حقّق التكنو-علم استقلاله. فلا أحد يتحكّم في تطوّره وتوجّهه، وبالرغم من "لجان الإتيقا" (امتنعت المقدّمة السخيفة عن التعليقات، وأضرّت بِخواء الشيء)، لا نجد من يأخذ في الاعتبار الآثار المباشرة والجانبية لهذا التطوّر. يتعلّق الأمر بمسارات عطالة بالمعنى الفيزيائي؛ متروكةً لذاتها، تستمرّ الحركة.

يجسّد هذا الموقف ويُعبّر عن كل ملامح الموقف المعاصر. وقد جرى تتبّع التوسّع اللامحدود للسيطرة الزائفة، وهو انفصل عن أي غاية عقلية أو قابلة للإنكار على نحو عقلاني. إنّنا نبتكِر كل ما يمكن ابتكاره، ونُنتِج كل ما يمكن إنتاجه، أما "الحاجات" المُلازمة فتُثار في ما بعد. في الوقت نفسه، يتمّ إخفاء فراغ المعنى من خلال الخِداع العلموي، الذي هو أقوى من السابق، وهذا، ويا للمفارقة، تزامن مع حقيقة أنّ العلم الحقيقي أصبح ميّالًا إلى الشكّ أكثر من أي وقت مضى لجهة أسسه ومضامين نتائجه. أخيرًا، نجد في هذا الوهم الخاصّ بالقدرة الكلّية الهروب من أمام الموت وإنكاره: ربما أنا ضعيف وميّت، لكنّ القوة موجودة في مكان ما، في المستشفى، في مختبرات التكنولوجيا الأحيائية، إلخ...

إنني على يقينٍ بأنّ هذا التطوّر المُدمّر، هو بمرور الزمن يُدمّر التكنو-علم، لكنّ الخوض في أمر كهذا يحتاج بحثًا مُطوّلًا. إما يجب التأكيد عليه منذ الآن هو أنّه ينبغي أولًا تبديد هذا الوهم المُتعلّق بالقدرة الكلّية. ثمّ نؤكّد على أنّه، لأول مرّة في تاريخ البشرية، يتمّ طرح مسألة بالغة الصعوبة وهي إخضاع التطوّر العلمي والتقني لِمُراقبة (غير إكليروسية) مع العلم أنّ لذلك طابعًا مُلحًّا. يتطلّب هذا إعادة النظر في كل القيم والعادات التي تحكمنا. فمن جانب نحن محظوظون لأنّنا نعيش على

كوكب ربما هو الوحيد من نوعه في الكون - على كل حال هو الوحيد بالنسبة إلينا-، وهذه أعجوبة لم نخلقها ناهيك بأنّنا نعمل على تدميرها. ومن جانب آخر، بديهيّ أنّنا لا نستطيع التخلّي عن المعرفة من دون التخلّي عمّا يجعلنا كائنات حرّة. لكنّ المعرفة، كما السلطة، ليست بريئة.

بذلك ينبغي علينا على الأقلّ أن نحاول فهم ما نحن بصدد معرفته وأن نتنبّه إلى العواقب الممكنة لهذه المعرفة. هنا أيضًا تبرز مسألة الديمقراطية بصور مُتعدّدة. في الظروف والبُنى الراهنة، من المحتوم أنّ القرارات المتّصلة بكل ذلك يختصّ بها رجالُ السياسة والبيروقراطيون الجهّال والباحثون في التكنو-علم الذين يحرّكهم منطق التنافس. يستحيل أن تُبلور الجماعة السياسية في هذا الخصوص رأيًا عاقِلاً. على هذا المستوى نُشير إلى مسألة المعيار الجوهري للديمقراطية: تفادي الغطرسة ووضع حدّ للذات.

※ إذًا، ما تُسمّيه "مشروع الاستقلال" يمرّ بلا ريب بالتربية؟

كاستورياديس: إنّ مركزية التعليم في المجتمع الديمقراطي أمر لا يمكن إنكاره. بمعنى ما، يمكن القول أنّ مجتمعًا ديمقراطيًا هو مؤسّسة عظيمة للتربية وتربية الذات بصورة دائمة، ولا يمكنه العيش من دون ذلك. هذا المجتمع، من حيث هو مجتمع مُتفكّر، يجب أن يعتمد على النشاط الواضح والرأي المُستنير لكلّ المواطنين. إنّه على وجه التحديد عكس ما يجري اليوم، تحت تأثير رجال السياسة المحترفين، و"الخبراء"، والاستطلاعات التي تُجريها محطات التلفزة. ولا يتعلّق الأمرُ بأي حالٍ من الأحوال بالتربية التي عفت عنها "وزارة التربية". كما لا يتعلّق بفكرة أنّ في ظلّ عمليات "إصلاح التربية" التي لا تُحصى قد نكون اقتربنا من الديمقراطية. تبدأ التربية بولادة الفرد وتنتهي بمماته. وتحدث في كل مكان وبصورة دائمة. جدران المدينة، الكتب، العروض، الأحداث، تُربيّ -وتُسيء دائمًا تربية- المواطنين. بإمكانك مقارنة التربية التي يتلقّاها المواطنون (والنساء والعبيد) في أثينا من خلال رؤية على تمثيلات المأساة، بالتربية التي يتلقّاها المُشاهد اليوم وذلك بالنظر في عبارة "سلالة حاكِمة" dynasty و"مَنسيِّ" perdu de vue.

※ يُعيدنا التحديد الذاتي إلى المناظرة المحورية المُتعلّقة بالموت والخلود: اللافت في ما نقرأه لديك، هو الانطباع بأنّ هناك من جهة الكتابات السياسية، ومن جهة أخرى عمل الفيلسوف - المُحلّل النفسي. لكن في الواقع، يوجد في أعمالك موضوع مُشترك ودائم هو مسألة الزمان: كيف نعقِد من جديد علاقة بالزمان، وفي الوقت عينه نخرج من وهم الخلود؟

كاستورياديس: يتعلّق الأمرُ أولاً بالخروج من الوهم الحديث للخطّية linéarité و"التقدّم"

والتاريخ بوصفه تراكم ما تمّ الظفر به أو عملية "العقلنة". إنّ الزمان البشري، كما زمان الكينونة، هو زمان الإبداع - التفكيك. "التراكم" الوحيد الموجود في التاريخ البشري، ضمن الأمد الطويل، هو تراكم الأداتي والتقني والمجموعاتي - الهُويّاتي. وحتى ذلك التراكم قابل للعكس. إنّ تراكم الدلالات هو لا معنى. يمكن فقط أن يوجد، على فترات تاريخية معيّنة، علاقة تاريخية عميقة (أعني أي علاقة ما خلا العلاقة الخطّية و"التراكمية") بين

الدلالات التي يخلقها الحاضر وتلك التي يخلقها الماضي. فمن خلال الخروج من وهم الخلود (الذي يَهدف تحديدًا إلى إلغاء الزمان) يمكننا عقد علاقة حقيقية بالزمان. بعبارة أدقّ - لأنّ عبارة "علاقة بالزمان" هي غريبة- فالزمان بالنسبة إلينا ليس شيئًا خارجيًا يمكننا عقد علاقة معه، فنحن نعيش في الزمان والزمان يصنعنا- بذلك فقط يمكننا أن نكون فعلاً حاضِرين في الحاضر، وذلك بأن ننفتح على المستقبل وأن نُغذّي علاقة بالماضي لا تتضمّن معاودة ولا رفضًا. التحرّر من وهم الخلود- أو "التقدّم التاريخي" المؤكّد في شكله العامّيّ- يعني تحرير خيالنا المبُدِع ومُتَخَيّلنا الاجتماعي الخلّاق.

❊ يمكننا أن نستحضر هنا أحد نصوص كتابك (العالم المُجزّأ)، "حالة الذات اليوم"، حيث نرى جيدًا أنّ مسألة الخيال هي مسألة محورية. يتعلّق الأمرُ بتحرير ذات قادِرة على أن تتخيّل، أي في العمق أن تتخيّل شيئًا ما وأن لا يتمّ استلابها من قبل الزمان الماضي - الحاضر. المُهمّ هو أنّ الكتاب يمُثّل في العمق هذه القدرة للذات على أن تُصبح ذات مُتخيّلة. هل يتوقّع المرء من هذه الذات المتُخيّلة في مجتمع ديمقراطي أن تترك آثارًا، أعني نتاجًا، أو أليست هذه الذات التي تتخيّل هي في العمق الآثار؟

كاستورياديس: هناك مستويات عدّة للمسألة. أولاً الذات هي دائمة التخيّل، مهما يكن عندها من فعل. الروح هي خيال جذري. ويمكن النظر إلى التبعية بوصفها تقييد الخيال بالمعاودة. إنّ عمل التحليل النفساني هو أن تُصبح الذات مُستقلّة بمعنى تحرير الخيال، وإقامة هيئة تعتصم بالتفكير والتشاور، وتُحاور الخيال وتحكم على نتاجاته.

أن تُصبح الذات مُسْتقلّة وإبداع الفرد المتُخيّل والمفُكّر، يُصبح أيضًا عمل المجتمع المسُتقلّ. ولعمري أنا لا أعتقد بوجود مجتمع يكون الجميع فيه ميشيل-أنج Michel-Ange أو بيتهوفن Beethoven، ولا بِحِرَفِيّ ليس له نظير؛ بل أعتقد بمجتمع جميع أفراده مُنفتحون أمام الإبداع، ويمكنهم القبول به من وجهة نظر خلّاقة، ثم يمكنهم أن يصنعوا به ما شاؤوا.

فمعضلة أن "يترك المرء آثارًا" بمعنى العمل الفنّي هي بذلك معضلة ثانوية، بمعنى أنّ الجميع لا

يمكنه، ولا ينبغي له أن يكون مُبدِع أعمالٍ فنّية بالمعنى الخاصّ للكلمة. وليست المعضلة الثانوية بمعنى إبداع الأعمال، بالمعنى الأعمّ للكلمة، من قبل المجتمع: أعمال فنية، أعمال فكرية، أعمال مؤسّسية، أعمال تتعلّق بـ "ثقافة الطبيعة"، إذا شئنا التعبير. إنّها الإبداعات التي تذهب أبعد من الدائرة الخاصّة، والتي لها علاقة بما أدعوه الدائرة الخاصّة - العامّة والدائرة العامّة - العامّة. ولهذه الإبداعات بالضرورة بُعد جماعي (إمّا في تحقيقها، وإما في تلقّيها) ولكنّها تمُثّل أيضًا ثِقل الهويّة الجماعية، وهو ما أهملته الليبرالية والفردانية. نعم، في النظرية، وفي

الليبرالية والفردانية، لا يمكن ولا ينبغي أن تُطرَح مسألة الهوية الجماعية - لِجماعة يمكن، من جهات جوهرية، أن ينغمس المرء فيها وينصرف لها، وللقدر الذي نتحمّل المسؤولية تجاهه-، فهي بلا معنى. ولكن، بما أنّ المسألة لا مندوحة منها، فإنّ الفردانية والليبرالية تنحصِران على وجه مُخجل وخِفيَةً في حدود تمثّلات مُعطاة من طريق الخبرة، وفي الواقع حول "الأمة"، فهذه الأمة خرجت، كما يخرج الأرنب من القبعة، من النظريات "والفلسفات السياسية" المعاصرة. (نتحدّث في الوقت نفسه عن "حقوق الإنسان" وعن "سيادة الأمة"). لكن إذا كان لا ينبغي تعريف الأمة من خلال "حق الدم" (ذلك من شأنه أن يقود مباشرة إلى العرقية)، فهناك أرضية واحدة تمُكّن من الدفاع عنها على نحو عاقل: بوصفها جماعة أبدعت أعمالاً تزعم صلاحية كونية. وفي ما أبعد من النوادر الفولكلورية والإحالات على "تاريخ" أسطوري وأحادي على نطاق واسع، أن يكون المرء فرنسيًا يعني الانتماء إلى ثقافة تبدأ من الأبرشية القُوطية gothique حتى إعلان حقوق الإنسان، ومن مونتين Montaigne حتى مُعتنقي الانطباعية. وبما أنه ليس ثمّة ثقافة يمكنها أن تحتكر زعم الصلاحية الكونية، فإنّ الدلالة المُختلَقة "أمة" تفقد أهمّيتها الرئيسة.

إذا كانت مؤسّسات الأمة تُشكّل جماعة ما، فإنّ أعمالها هي المرآة التي تنظر إلى نفسها من خلالها، وتعرف نفسها، وتضع نفسها موضع التساؤل. إنّ تلك المؤسّسات هي الصلة بين ماضي الأمة ومستقبلها، وهي مستودع الذاكرة التي لا تنفد، وفي الوقت عينه دعامة إبداعها القادم. لهذا السبب، الذين يزعمون أنّه في المجتمع المعاصر، وفي إطار "الفردانية الديمقراطية"، ليس هناك مكان للأعمال العظيمة، هم يحملون، من دون أن يعرفوا ومن دون أن يريدوا، قرار الموت على المجتمع.

ماذا ستكون الهوية الجماعية، الـ "نحن"، لِمجتمع مُستقلّ؟ نحن مَن نضع قوانيننا الخاصّة، ونحن جماعة مُستقلّة مؤلّفة من أفراد مُسْتقلّين، وبإمكاننا أن ننظر إلى أنفسنا وأن نعرفها ونضعها موضع التساؤل في أعمالنا ومن خلالها.

❊ لكن ألا يشعر المرء بأنّ "النظر إلى الذات من خلال العمل" لم يَقُم بوظيفته في المعاصرة؟

إن حِقَب الإبداع الفني الكبرى ليست في الوقت عينه اللحظة التي ينظر فيها المجتمع إلى نفسه من خلال أعماله. فالمجتمع اليوم لا ينظر إلى نفسه في رامبو Rimbaud، ولا في سيزان Cézanne: فهو يفعل ذلك بعد حين. من هنا، ألا ينبغي لنا أن نعتبر اليوم أنّنا خاضِعون لِمُختلف التقاليد التي تَصوغ مجتمعنا، حتى لو لم تكن متوافقة مع بعضها البعض؟

كاستورياديس: لقد أخذتَ مثالاً، فريدًا إلى حدّ ما، ومُفعَمًا بالدلالات طبعًا، لكنّه لا يتضمّن تلك التي تَنسِبها له. وللاختصار، إنّ "العبقرية التي تمّ إغفالها" في هذا النطاق تنتمي إلى القرن التاسع عشر. وفي ظلّ تصاعد البرجوازية، حدَثَ انشقاق عميق بين ثقافة شعبية (التي سرعان ما دُمّرَت) وثقافة مُهيْمنة هي الثقافة البرجوازية للفنّ المُتحذلق. والنتيجة هي بروز ظاهرة الطليعة والفنان الذي "لا يُقدَّر كما يجب" ليس "مُصادفةً" بل على وجه الضرورة. لأن يخضع للمأزق التالي: تشتريه الطبقة البرجوازية والجمهورية الثالثة، فيصبح فنانًا رسميًا أو متحذلقاً، أو يتبع عبقريته ويبيع بعض اللوحات مقابل خمسة أو عشرة فرنكات. ثم تُصاب "الطليعة" بالفساد والانحلال حين يكون الهمّ الوحيد هو "إذهال البرجوازي". إنّ هذه الظاهرة هي على وشيجة مع المجتمع الرأسمالي، وليس مع الديمقراطية، وتَعكِس بالتحديد الانشقاق غير الديمقراطي بين الثقافة والمجتمع بعامّة.

على الضدّ من ذلك، فإنّ (مأساة إليزابيث) أو (ترانيم باخ) Chorals de Bach هي أعمال كان الجمهور في ذلك العصر يُشاهدها على مسرح "غلوب" (الكرة) أو يُنشِدها في الكنائس.

أما في ما يتعلّق بالتقليد، فليس المجتمع مُجبرًا على معاودته من أجل إقامة علاقة معه، بل العكس. إذ يمكن للمجتمع أن يُقيم مع ماضيه علاقة معاودة صلبة، هذه هي حالة المجتمعات التي تُوصَف بالتقليدية، أو مجتمعات البحّاثة، أو الأثرية والسياحية، وهي حالة مجتمعنا. في الحالتين، يتعلّق الأمرُ بماضٍ ميّت. لا وجود للماضي الحيّ إلا من أجل حاضرٍ خلّاق ومُنفتح أمام المستقبل. لنتأمّل المأساة اليونانية. فمن بين ما يقرب من أربعين مؤلَّفًا وصلتْ إلينا، هناك واحد فقط هو (الفرس) يعتبر مأساة يونانية قديمة كتبها إسخيلوسEschyle مُستلهِمًا إياها من الحوادث الجارية آنذاك. أما المؤلّفات الأخرى فيتركّز موضوعها على التقليد الأسطوري؛ لكنّ كل مأساة تُعيد تشكيل التقليد، وتعمل على تجديد دلالته. وبين مسرحية إليكترا Electre حسب رواية سوفوكليس Sophocle والمسرحية ذاتها حسب رواية يوربيدسEuripide، ليس هناك أي شيء مشترك باستثناء مُخطّط العمل. ثمّة هنا حرية خيالية يُغذّيها العمل على التقليد وتُبدِع أعمالاً لا يتمكن رواتها المُحترفون المُدوّنون للأساطير وحتى هومير من نسج الأحلام. وعلى مقربة منا، نرى كيف يُحوّل بروست Proust التقليد الأدبي الفرنسي بكامله إلى عمل مُجدّد. ولقد كان مُعتنِقو مذهب السريالية

البارزين يغرفون حتى لا نهاية من هذا التقليد أكثر مما يفعل مُعاصروهم من الأكاديميين.

لن نعود إلى إثارة النقاش حول الحياة الفكرية الفرنسية. لكنّ الأمر اللافت، في ما يتعلّق بمعضلة الموت، هو مشاهدة تيار التفكيك الحالي وقد أحاط بالماهية الهايدغرية أو بالماهية اليهودية. البعض يُحدّثنا عن الموت أو عن التناهي، وليس بوسعنا أن نقول عنه شيئًا سوى أنه تناه. ألا يتضمّن ذلك نوعًا من التقييد؟ لو اقتفينا هذا التيار، فلا يجب بخاصّة العمل؛ ولا يسع هذا التقليد سوى أن يخلص بنا آخر الأمر إلى نوع من التفريط للانفعالية. ولو سلّمنا بأنّ هذا البعض ليس مجموعة من البهلوانيين، فالجميع ليس كذلك بلا شكّ، نرى أنّ هناك فكرًا خاصًّا بالتناهي يعود إلى نقطة البداية. لماذا، إذن، يملك هذا الفكر الكثير من التأثير؟

أرى في ذلك تجلّيًا آخر للعُقم. وليس من قبيل الصدفة أن ذلك يُضاهي إعلان "نهاية الفلسفة"، والجناس المُستوفى المُحيرِّ حول "نهاية الحكايات الكبرى"، إلخ... إنّ مُمثّلي هذه النزعات ليسوا قادِرين على شيء سوى الإدلاء ببضعة تعليقات حول كتابات الماضي وهم يتفادون الحديث عن القضايا التي يُثيرها اليوم العلم والمجتمع والتاريخ والسياسة.

إنّ هذا العقم ليس بظاهرة فردية، وهو يُعبرّ تحديدًا عن الموقف الاجتماعي - التاريخي. بالتأكيد هناك أيضًا عامل فلسفي: ومن البديهي توجيه نقد داخلي للفكر المتُوارث، لا سيما نقد الجانب العقلاني منه. لكن رغم السّمة الطنّانة لـ "التفكيك"، يُوَجّه هذا النقد بصورة اختزالية. إرجاع كل تاريخ الفكر اليوناني - الغربي إلى "إغلاق الميتافيزيقا" وإلى "المركزوية الأنطو-لاهوتية- لوغوسية" يعني إخفاء البذار الخصبة التي ينطوي عليها التاريخ؛ ولا معنى من تمثّل الفكر الفلسفي بالميتافيزيقا العقلانية. أضِف إلى ذلك أنّ نقدًا غير قادرٍ على طرح مبادئ مُختلفة غير تلك التي ينقدها محكوم عليه بالتحديد أن يبقى ضمن النطاق الذي تُحدّده الأشياء التي يتمّ نقدُها. كذا كلّ نقد لـ "العقلانية" اليوم ينتهي بنا إلى لاعقلانية ليست إلا أحد وجوه العقلانية، وإلى رأي فلسفي عتيق كما الميتافيزيقا العقلانية نفسها. إنّ التحرّر من الفكر المتوارث يفترض مُسبَقًا التغلّب على وجهة نظر جديدة لا تستطيع هذه النزعة تقديمها. وعلى ذلك فإنّ الموقف الاجتماعي التاريخي عمومًا شديد الوطأة هنا. فالعجز الذي يعتري الفلسفة اليوم، عن خلق وجهات نظر جديدة وأفكار فلسفية جديدة، يُعبرّ في هذا الحقل الخاصّ، عن عجز المجتمع المعاصر عن خلق دلالات اجتماعية جديدة وعن وضع نفسه موضع التساؤل. حاولت منذ حين أن أوضّح هذا الموقف. لكن ينبغي ألاّ ننسى أنّه حين قِيلَ كل شيء بتنا لا نملك "تفسيرًا" بل لا نقدر على الإتيان به. وكما أنّ الإبداع لا يمكن تفسيره، كذلك هو الأمر بالنسبة إلى الانحطاط

أو التفكيك. والأمثلة التاريخية كثيرة، سأقتصر على واحدٍ منها. في القرن الخامس، كانت أثينا، من دون الحديث عمّا عداها، ومؤلّفو المأساة الثلاثة الكبار، وأرسطوفانيس وثوسيديدس. وفي القرن الرابع، لا شيء يُماثل. والسبب؟ يمكن دومًا القول أنّ سكان أثينا انتصروا في الحرب البيلوبونيسية. إذًا؟ هل تحوّلت جيناتهم؟ فأثينا في القرن الرابع لم تكن نفسها. وبديهيّ أنّ هناك فيلسوفين عظيمين انطلقا عند المغيب وهما في ماهيّتهما نِتاجان غريبان للقرن السابق. وهناك بصورة خاصّة مُدرّسو البيان الذين هم بالتحديد ما نحتاجه اليوم إلى حدّ كبير.

❊ إنّ كل ذلك يختلط مع انعدام تامّ للشعور بالمسؤولية السياسية؟

كاستورياديس: بلا ريب. إنّ معظم هؤلاء الفلاسفة يُعبّرون لِمَن يُريد سماعهم عن إخلاصهم للديمقراطية، وحقوق الإنسان ومناهضة العرقية، إلخ... لكن باسم ماذا؟ وما السبب الذي يجعل المرء يُصدّقهم في حين أنّهم يُجاهِرون في الواقع بنسبية مُطلقة، ويُعلنون أنّ كلّ شيء ما هو إلا "قصة" - وبتعبير مُبتذل ثرثرة؟ لو أنّ كل "القصص" مُتساوية، فباسم ماذا نُدين "قصة" شعب الأزتيك وأضاحيهم البشرية، أو "القصة" الهتلرية وما تتضمّنه؟ ما الأمر الذي لا يترك مجالاً لإعلان "نهاية القصص الكبرى" أن يكون هو نفسه قصة؟ إنّ الصورة الأوضح لهذا الموقف تُقدّمها "نظريات ما بعد الحداثة" التي تُعبّر أوضح تعبير، وأقول إنّها تُعبّر بصلافة، عن رفض (أو عجز) طرح الموقف الحالي.

أما أنا، فمن واجبي أن أرى بوضوح قدر الإمكان الواقع والقوى الفعلية في الحقل الاجتماعي - التاريخي لأنّني تحديدًا أعمل على مشروع لن أتخلّى عنه. وأحاول النظر مُتسلّحًا بـ"معاني بسيطة". ثمّة في التاريخ لحظات كل شيء فيها ميسور في الحالة الحاضرة ويُشكّل عملاً تحضيريًا بطيئًا وطويلاً. ولا يعلم أحد ما إذا كنّا نجتاز مرحلة قصيرة من سبات المجتمع، أو ما إذا كنّا بصدد الدخول في حقبة طويلة من التقهقر التاريخي. لكنّ صبري لم ينفد.

الملف

ما بعد الغرب.. عودة الشرق

نحو أطروحة تسترد لحضارتنا المشرقية أصالتها المؤسِّسة

حسن حنفي [*]

للفيلسوف والأكاديمي المصري البروفسور حسن حنفي علاماته الفارقة في تفعيل وتجديد أسئلة أساسية حول موجبات وموانع الإحياء الحضاري في الفضاء العربي الإسلامي. وقد اتّخذت أفكاره وطروحه مساراً سجالياً لا تزال وقائعه تتفاعل ولا سيما لجهة الاحتدامات المتجدِّدة بين الإسلام والغرب.

هذه المقالة هي امتداد لما كان بدأه حنفي قبل عقود في كتابه «مقدمة في علم الاستغراب» وتشكِّل أحد أبرز فصوله. أما أهميتها فتعود إلى الفضاء البحثي الذي يدور مدار هذا العدد من «الاستغراب». فقد تركّزت على ضرورة إنتاج نسق معرفيٍّ قوامه فرضيّة تقول بعودة مسار الحضارات من الغرب إلى الشرق من جديد، وهذه إحدى أبرز الفرضيّات التي يبتني عليها البروفسور حنفي رؤيته المعرفية لحقبة ما بعد الحضارة الغربيّة.

في هذه المطارحة يؤكِّد حنفي على مسؤولية المفكّرين العرب والمسلمين في كتابة فلسفة جديدة للتاريخ تردّ الاعتبار إلى الشرق، إذ من غير المعقول برأيه أن يصوغ العقل الأوروبي الأقصر امتداداً فلسفات في التاريخ، ويعطي نفسه أكثر مما يستحق، وأن تتخلّى حضارات الشرق القديم الأطول امتداداً عن صياغة فلسفات جديدة، تستردّ لنفسها ما تستحق، وتنزع عن غيرها ما لا يستحق.

المحرِّر

انتقل مسار الحضارة البشرية قديمًا من الشرق إلى الغرب. وبغض النظر عن التتابع الزماني فإن الحضارة المصرية القديمة هي أقدم حضارات الشرق، تليها في القدم حضارات الشام، كنعان، وحضارات بلاد ما بين النهرين، بابل وأشور وأكاد. ثم كانت حضارتا الصين والهند قبل أن تبدأ حضارة اليونان، بما هي المصدر الأول للوعي الأوروبي.

---

*- فيلسوف واكاديمي عربي - جمهورية مصر العربية.

بيد أن ما يهمنا هو سريان الروح في التاريخ على مستوى الماهية من الشرق إلى الغرب، من تعدّد الآلهة إلى التوحيد، ومن الشعائر والطقوس إلى الأخلاق والسياسة. لقد حدث هذا التطوّر داخل كل حضارة شرقية مثل الانتقال من عبادة آتون إلى عبادة أمون في مصر القديمة، وتوحيد الآلهة تدريجيًا في إله أكبر في مصر، وفي حضارة بلاد ما بين النهرين، وفي الانتقال من كتاب "التغيرات" في دين الصين القديم إلى الدين الأخلاقي الاجتماعي والسياسي عند كونفوشيوس، والانتقال من تعدّد الآلهة في الهندوكية إلى الاستنارة الداخلية في البوذية. ويمكن القول بوجه عام أن روح التاريخ تسري من الشرق إلى الغرب، من الصين إلى الهند، إلى فارس، إلى بلاد ما بين النهرين، إلى الشام، ثم إلى مصر حيث يكتمل مسار الروح، ويبلغ التوحيد قمته، وتتأسّس الدولة.

عندما تبلور وعي الأنا بظهور الإسلام وارثًا مسار الروح في التاريخ من الشرق إلى الغرب، حمل الأنا التوحيد إلى الغرب. واستمر هذا المسار من الشرق الأوسط إلى الغرب الأقصى من خلال انتقال الحضارة الإسلامية في العصر الوسيط الأوروبي حتى استقر في العصور الغربية الحديثة. وقد وصف جميع فلاسفة التاريخ وفي مقدّمتهم هردر وكانط ولسنغ وهيغل هذا المسار وتصوروه حيويًا عضويًا بيولوجيًا، وشبَّهوه بمراحل أطوار الانسان، من الطفولة إلى المراهقة إلى الرجولة، من الآلهة إلى الأبطال إلى البشر، من الدين إلى الميتافيزيقا إلى العلم. ويمكن القول بتمايز مجموعتين حضاريتين في الشرق القديم: الأولى هي المجموعة الهندية الصينية الفارسية التي أعطت الهندوكية والبوذية والكونفوشيوسية والبوذية والشنتوية والمانوية في الألف الأولى قبل الميلاد، والثانية هي المجموعة السامية في مصر والشام وبلاد ما بين النهرين والتي أعطت الحضارة المصرية القديمة وحضارات بابل وأشور وأكاد وكنعان. والثانية أقدم من الأولى تاريخيًا ويتمثل فيها وعي الأنا. المجموعة الأولى تمثل جناحها الشرقي، وتنتقل الروح من شرقها إليها، وتصب في وعائها، وكأن الأحدث يصب في الأقدم. ولا يوجد تفاعل بين المجموعتين الرئيستين أو تداخل بينهما بالرغم من وجود أنصار لنظرية امتداد الحضارة المصرية شرقاً إلى الصين، وغربًا إلى المكسيك. كل مجموعة تمثل وحدة حضارية أوسع. حضارة الشرق الأدنى: الصين والهند، وحضارة الشرق الأوسط: بابل، أشور، كنعان، أكاد، مصر. وربما تربط فارس بين المجموعتين نظرًا لوجودها على حافتي التقاء محيطى الدائرتين. ومع ذلك تشترك هاتان المجموعتان في بعض الخصائص مثل الارتباط بالتراث، والأدب، والأمثال العامية، والحكم التي تعبِّر عن روح الشعوب.

ثم كانت حضارة اليونان بداية جديدة، حيث أخذت الريادة من الشرق الأقصى والشرق الأوسط، وبدأت تؤسّس الوعي الأوروبي في مرحلة المصادر. وقد نهلت من مصر القديمة أساسًا، كما ارتبطت بفارس والنحل الشرقية، واتصلت بحضارات الشام خصوصًا كنعان، وبجزر البحر الأبيض المتوسط

خصوصًا كريت. وظهرت الآثار الشرقية في نحله أرفيوس، وفي فلسفة فيثاغورس، وفي فلسفة أفلاطون في المجموعة الهرمسية. وأخذ يقل شيئاً فشيئاً على مدى تحوّل الحضارة اليونانية من الأسطورة إلى العلم، ومن الخيال إلى العقل. ثم تلتها حضارة الرومان، واستمر الأثر الشرقي في الدين الروماني خصوصًا دين ميترا، نظرًا لاتساع الأمبراطورية الرومانية في أرجاء الشرق منذ فتوحات الإسكندر.

بنشأة المسيحية استمرت روح الشرق تسري في الغرب عن طريق التصوُّف الشرقي والدين الشرقي والمسيحية والأخلاق الشرقية. وساهمت المسيحية المصرية والمسيحية الأثيوبية والمسيحية الفلسطينية والمسيحية البيزنطية في تكوين المسيحية الغربية. قاوم آريوس المصري التثليث باسم التوحيد كموروث شرقي قديم. كما ثار دوناتوس في شمال أفريقيا باسم الدين الوطني ضد دين الاستعمار الروماني الغربي الجديد. وثارت المسيحية الشرقية الباطنية الصوفية ضد الأيقونات الوثنية الغربية الناتجة من صناعة التماثيل في المورروث الروماني القديم. ونشأت كنيسة مستقلة هي كنيسة الشرق الأرثوذكسية في مقابل كنيسة الغرب الكاثوليكية. واقترحت مصر التصوف والزهد والرهبنة كرد فعل على الخارجية والشعائرية والرومانية المادية الغربية. وحمل الشرق لواء الطبيعة الواحدة للسيد المسيح ضد الطبيعتين في المسيحية الغربية. وكان نسطوريا يؤكد على إنسانية المسيح وليس على الوهيته. كان الإسلام تأكيدًا لوحدانية الشرق، واكتمالاً لمسار الروح عبر التاريخ من الشرق إلى الغرب. فالمسيحية الشرقية لها شخصيتها الاعتبارية وليست انحرافًا عن المسيحية الغربية. وقد شارك العرب فيها، ونقلوا تراثها إلى الحضارة الاسلامية الناشئة أبان عصر الترجمة.

استمرّت روح الشرق في مدرسة الاسكندرية وفي العصر الهلنستي تعطي مناهج التأويل وبعدًا باطنيًا روحيًا غائبًا في المسيحية الغربية. ونشأت الغنوصية تعبيرًا عن الشرق الصوفي في الغرب اليوناني خصوصًا في البيئة الأفلاطونية. ثم توارت في العصر المدرسي بالتحوّل من الأفلاطونية إلى الأرسطية. ولكن سرعان ما عادت روح الشرق في التصوّف المسيحي الغربي في مدرسة شارتر، والتصوّف التأمّلي ونظم الرهبنة، وفي الأخلاق والفضائل المسيحية العلمية.

لقد تجلَّت روح الشرق من جديد واكتملت في مسارها الأخير في الذاتية الأوروبية من بداية الوعي الأوروبي وحتى النهاية ممثلة في التصوف الإشراقي في عصر النهضة عند يعقوب البوهيمي، بل حتى عند جيوردانو برونو، وهامان، والتصوف الألماني، عبر الرومانسية التي كانت مولعة بروح الشرق. كما تجلى ذلك في ديوان غوته "الديوان الشرقي للشاعر الغربي".

وقد استمرت روح الشرق في المثالية الألمانية عند هيغل، كما ألهمت الأوبانيشاد والفيدانتا شوبنهور في كتابه "العالم إرادة وامتثال".

ولما بدأ الوعي الأوروبي يتحوّل من المثالية الترنسندنتالية، الصياغة الحديثة للمسيحية، إلى السيطرة والانتشار خارجه، بعدما تكشفت العنصرية الدفينة فيه، والمادية الرومانية القديمة، تحول الشرق من روح سار تجاه الغرب إلى صورة الشرق في وعي الغرب. ظهر ذلك في فلسفة التاريخ عندما تحول الشرق إلى بدايات للإنسانية التي اكتملت في الغرب. في هذا السياق، تكلَّست روح الشرق في الوعي الأوروبي وتحولت إلى صورة من صنعه. ثم سَهُلَ عليه بعدها تحويلُها إلى شعوب يستعمرها، ومواد أولية ينهبها، ومناطق شاسعة يحتلها، وإلى قوى بشرية يستعبدها وينقلها من أفريقيا لبناء العالم الجديد. لقد أصبح الشرق في الوعي الأوروبي في ذروة المد الاستعماري مادة بلا روح، وعلى أقصر تقدير، عالم السحر والخيال والأساطير، البساط السحري وعلاء الدين وشهرزاد، يظهر أحياناً في الفن، في الخيال الأوروبي عند الشعراء والكتاب وفي الإيقاعات الأفريقية عند الموسيقيين، وفي المدارس الفنية، الحديثة عند الرسامين على مستوى التجريد. وبعدما فشل الغرب في توجيه الطعنة إلى الشرق عبر القلب في فلسطين إبان الحروب الصليبية ثم الالتفاف حوله أثناء ما يسمَّى بالكشوف الجغرافية عن طريق جنوب أفريقيا، وصولاً إلى جزر الهند الشرقية الهند وإندونيسيا، والملايو، والفلبين حتى الهند الصينية والصين، ثم إلى جزر الهند الغربية حتى الأميركيتين، شمالاً وجنوبًا. وما أن تحرّرت أميركا الشمالية أولاً حتى انضمت إلى النهب الاستعماري الغربي في تجارة العبيد، ثم في وراثة الاستعمار القديم. وكان عصر التحرّر من الاستعمار بداية ليقظة الشرق من جديد واستيقاظ الروح، وخروجه من أسر البدن، وانبعاثه بعد التكلُّس. وظهر وعيُ العالم الثالث كتعبيرٍ جديدٍ عن روح الشرق في أفريقيا وآسيا وأَميركا اللاتينية.

عودة الحضارة من الغرب إلى الشرق

في نهاية الوعي الأوروبي وتكشُّف مظاهر العدم فيه، ومع يقظة شعوب العالم الثالث وبداية عصر التحرر من الاستعمار، كان السؤال التالي: هل يعود مسار الحضارة من الغرب إلى الشرق؟ وهل تنتقل روح التاريخ عكس ما انتهت إليه، إلى موطنها الأول الذي بدأت منه؟ هل انتهى دور الريادة للحضارة الأوروبية وبدأ دور ريادة الحضارة الشرقية كما بدأت أول مرة؟ وهل وصلت الحضارة الأوروبية إلى مرحلة الشيخوخة بعدما تعبت وهَرُمت على ما يقول هوسِّرل؟ ثم هل يمكن لحضارات الشعوب المتحرِّرة حديثًا أخذ الريادة ووضع فلسفة جديدة للتاريخ تكون الحضارة الأوروبية فيها جزءًا من الماضي، وتوضع في حجمها الطبيعي في تاريخ الانسانية العام، فتكون إحدى حلقاته وليست ممثّلاً له؟

في هذا الوقت بالذات، ظهر مفكِّرون أوروبيون معاصرون مثل نيتشه واشبنغلر، وهوسِّرل،

وشيلر، وبرغسون، وتوينبي.. إلخ، ينعون نهاية الحضارة الغربية. كما ظهر مفكِّرون آخرون من العالم الثالث يعلنون ميلاد حضارة جديدة، ومنهم فانون، وديبريه، وجيفارا، وبن بركة، ونكروما، ونيريري، وسكوتوري، وناصر، وهو شي منه، وماوتسي تونغ، وغاندي، ونهرو، وتيتو، ومانديللا، وكاوندا، وبن بللا، وهؤلاء جميعاً كانوا يبشِّرون بميلاد وعي جديد للعالم الثالث، يتجسّد في تكتّل الشعوب المتحرِّرة حديثًا في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية في مواجهة الاستعمار القديم والجديد. لقد قدَّم هذا الوعي الجديد مُثُلاً جديدة في الحرية، والعدالة الاجتماعية، والمساواة، والتقدم وحقوق الانسان. وهي المثُل التي نادى بها الوعي الأوروبي وهو في عصر التنوير. ويكملها بمُثُلٍ جديدة في مقاومة العنصرية، والاستعمار الاستيطاني، واستغلال الشعوب ونهب ثرواتها. ويجعل الانسانية واحدة لا فرق فيها بين غرب وشرق. فحقوق الانسان واحدة، لا تتجزأ ولا تتحطم على الحدود الجغرافية، ولا تنحسر خلف أسوار الشعوب والأعراق.

إلى جانب التحرّر الوطني لشعوب العالم الثالث، بدأت نهضة شعوب الشرق من جديد، في ظل أفول الغرب. أطلقت الصين ثورتها الوطنية ومسيرتها الكبرى. وفي خطتين خمسيتين استطاعت أن تصبح إحدى القوى العظمى بإمكاناتها البشرية. وبمُثلها الجديدة، وبالرغم من التعثر بين الحين والآخر، صارت تمثِّل أحد التحولات الرئيسية، وتغيِّر موازين القوى مع الغرب الذي صار يطرق أبوابها ويطلب صداقتها. واستقلت فييتنام، وتوحَّدت، وانتصرت على قوى الاستعمار القديم والجديد مما ألهب خيال الشعوب المناضلة من أجل الإبداع الذاتي في الفكر والسلاح، في الشعب والقيادة. واستقلت الهند بنموذج فريد، المقاومة السلمية، والعصيان المدني، بالاعتماد على التراث الروحي للشعب، وبقيادة وطنية. فهي تتمتع باكتفاء ذاتي في الغذاء، وهي ثاني دول العالم كثافة سكانية بعد الصين، وكذلك تصنِّع السلاح، وتعتبر ميزان ثقل حضاري في جنوب آسيا وشرقها. من بعد ذلك قامت الثورة الإسلامية في إيران كي تنهي عصر التعذيب والتحالف مع الغرب، وتعود إلى تراثها الروحي تأكيداً للهوية الوطنية بقيادة حاسمة لا تعرف المساومة، وبتجنيد الجماهير. وقامت حركات التحرر الوطني في العالم العربي في الجزائر واليمن الجنوبي والسودان والشام ومصر وتونس والمغرب، وما زالت قائمة في فلسطين. وقامت الثورات الوطنية في العراق ولبنان واليمن الشمالي. وتحولت إلى تغيُّرات جذرية في الهياكل الاجتماعية. وكانت ظهيراً لحركات التحرر الوطني في أفريقيا بالرغم من بقاء جيب الاستعمار الاستيطاني والنظام العنصري في الجنوب ولكن إلى حين. والى هذا امتدت الثورات إلى أميركا اللاتينية بالرغم من قربها من مركز الاستعمار الجديدة. وانتصرت الشعوب الصغرى في مواجهة القوى الكبرى، والتحمت بباقي حركات التحرر في آسيا وأفريقيا، في مجموع القارات الثلاث.

وفي فكرنا العربي المعاصر، ظهرت جرائد جعلت مصر والعالم العربي والإسلامي جزءًا من نهضة الشرق. واتحدت حركة الجامعة الإسلامية مع الجامعة الشرقية عند الأفغاني مع نهضة شعوب الشرق بعد ذلك. وبدأ المفكِّرون العرب المعاصرون يضعون النهضة العربية المعاصرة كجزء من حركة أعم وهي "ريح الشرق". وبدأ الاهتمام بالفكر الشرقي القديم في جامعاتنا ومعاهدنا العلمية بالإضافة إلى حضارات الشرق الأدنى القديم وليس في رسم استراتيجية سياسية وحضارية جديدة فحسب.

من نافل القول أن الغرب ذاته بدأ اكتشاف الشرق من جديد في عديد من الدراسات عن حضارة الصين، والتحام الفلسفة بالعلم، والفكر والأخلاق بالسياسة، والفرد بالدولة. وفي كل مرة تبدأ أزمات العلم الغربي يتم العودة إلى اكتشاف العلم الشرقي كما هو الحال في إعادة اكتشاف الطب الصيني، والعلاج بالإبر الصناعية، والمنطق البوذي في مقابل المنطق الأوسطي، والمعمار الإسلامي الطبيعي في مقابل المعمار الأميركي وبيوت الصلب والزجاج. وأصبحت الأحياء الصينية محط أنظار في كل العواصم الأوروبية، وشاعت الثقافة الهندية، وأصبح العالم الغربي يحسب حساب إيران، ويساهم في تنمية العراق، ويفرض الأدب العربي نفسه على الجوائز العالمية كما فرض الأدبان الأفريقي والآسيوي نفسيهما من قبل. ويتحدث العالم الغربي اليوم عن مستقبل ثلاثة أرباع المعمورة.

إن ازدهار حضارات الشرق القديم بعد الثورة الاشتراكية في الصين، وحروب التحرير في الهند الصينية، والاستقلال الوطني في الهند، والثورة الإسلامية في إيران، والنهضة الحديثة في بلاد ما بين النهرين وثروات الخليج، والثورة العربية انطلاقًا من مصر، وحرب التحرير في الجزائر، والانتفاضة في فلسطين، وحركات التحرّر في العالم الثالث كله، ونشأة وعي عالمي جديد، عدم الانحياز، التضامن الآسيوي الأفريقي، أصوات الأغلبية في الأمم المتحدة بإجماع إنساني جديد على مقاومة الصهيونية والعنصرية، وحق الشعوب في تقرير مصيرها، وإنشاء نظام عالمي جديد، ونظام إعلامي جديد، ونظام ثقافي جديد، كل ذلك يوحي بميلاد عالم جديد، تتغير فيه موازين القوى بين المركز والأطراف، وتنتقل فيه الروح من الغرب إلى الشرق من جديد. وتوضع مسألة: لمن الريادة اليوم؟

التعرُّف الى عمق الشرق

إن عودة مسار الحضارات من الغرب إلى الشرق من جديد هو عود إلى العمق التاريخي في الوعي الإنساني. فشعوب الشرق خصوصاً وحضارات العالم الثالث عموماً، هي شعوب وحضارات تاريخية، يرتد إليها من جديد "فائض القيمة التاريخي" الذي تراكم في الغرب. هذه الشعوب التاريخية تعود من جديد إلى المركز، وتأخذ مكان الريادة بدلاً من الوعي الأوروبي الأقل عمقًا في التاريخ. فإذا كان الوعي التاريخي في العالم الثالث يمتد إلى سبعة آلاف عام في الصين والهند

وفارس وبلاد ما بين النهرين ومصر، فإن الوعي الأوروبي لا يمتد أكثر من ألفي عام منذ ظهور المسيح حتى الآن أو الفين ونصف العام إذا أضفنا مصدره اليوناني. وعليه فإن الوعي التاريخي في العالم الثالث أعمق جذوراً من الوعي الأوروبي بسبع مرات. وقد يكون أحد أسباب القصور الآن في الوعي السياسي لدى شعوب العالم الثالث هو أنه لم يقم على أساس وعيه التاريخي، وآثر، نظراً لقياداته النخبوية، أن يكون وعيًا سياسيًا "علمانيًا" على النمط الغربي، ليبراليًا، قوميًا أو ماركسيًا. من هنا فإن ما يسمَّى الآن بالعالم الأفريقي الآسيوي الأميركي اللاتيني هو نفسه في الحقيقة العالم القديم، وكأن التاريخ يعيد نفسه.

لا شك في أن مسؤوليتنا، نحن المفكرين في البلاد النامية، أن نعيد وصف مسار الروح في التاريخ من الشرق إلى الغرب أولاً، ثم من الغرب إلى الشرق ثانيًا، وأن نكتب فلسفة جديدة للتاريخ ترد الاعتبار إلى الشرق، وتحجِّم الغرب، وتصف مسار الروح على مدى سبعة آلاف عام في حضارات الشرق القديم ونهايتها في الألف عام الأخيرة في الوعي الأوروبي. فليس من المعقول أن يصوغ الوعي الأوروبي الأقصر امتدادًا فلسفات في التاريخ، ويعطي نفسه أكثر مما يستحق وغيره دون ما يستحق، وأن تتخلّى حضارات الشرق القديم الأطول امتدادًا عن صياغة فلسفات جديدة في التاريخ، تسترد لنفسها ما تستحق، وتنزع عن غيرها ما لا يستحق، وأن يتم ذلك بشعور محايد كباحثين غير أوروبيين.

لندرس أيضًا تطوّر الشعور غير الأوروبي، شعور البلاد النامية، الوعي الإنساني الجديد، وأن نبين بعد مرور حوالي قرن ونصف القرن من الزمان على وصف هيغل لتطوّر الحضارات، وضع هذا الشعور باعتباره الحاوي الأكبر للوعي الانساني كله. وإذا كان هيغل قد جعل نفسه ملاحظًا باسم الوعي الأوروبي وهو في الذروة لحضارات الشرق القديم، فإننا اليوم نسترد وعينا من أن يكون ملاحظًا ليصبح ملاحظًا، ويتحوّل الوعي الأوروبي كما جسده هيغل إلى وعي ملاحظ. وهذه إحدى سمات التحرُّر المعرفي، والتحول من مستوى الموضوع إلى دائرة الذات. ولا يعني ذلك أي وقوع في القومية أو الشوفينية بل يعني برنامج عمل يمكن تقديمه للباحثين عن وضع شعور العالم الثالث في التاريخ البشري الآن، وهل يمكن أن تكون له الريادة إذا طلب منه ذلك أو إذا وجد نفسه مسؤولاً عنها في يوم ما؟

لا ريب في أن ما يحرّك مسار التاريخ هي الصور الذهنية المتبادلة التي تكوِّنها الشعوب والحضارات عن بعضها البعض حتى تتحول إلى صور نمطية توجه السلوك الفردي والجماعي، للقيادات وللجماهير، إقدامًا وإحجامًا نحو بعضها البعض. فما هي صورة الشرق في الوعي الأوروبي؟ وما هي صورة الغرب في الوعي الشرقي؟ وما هي صورة الشرق في الوعي الأوروبي؟ وما هي صورة الغرب في الوعي الشرقي؟ وما هي صورة كل من الشرق والغرب في وعي الأنا؟

إن الغرب هو الآخر بالنسبة إلى الشرق، والشرق هو الآخر بالنسبة إلى الغرب. فعلاقة كل منهما بالآخر هي علاقة الأنا بالآخر. أما بالنسبة إلينا فالآخر هو الغرب وليس الشرق. الآخر هو الند والغريم، وليس الصديق أو الحليف. وهو الغرب الذي نعيشه منذ فجر النهضة العربية الحديثة. لقد عشناه من قبل في اليونان أولاً، ثم في الحروب الصليبية ثانيًا، ثم في الاستعمار الحديث ثالثًا. أما الشرق بالنسبة إلينا فليس الآخر. نحن لا نعيش آسيا قدر ما نعيش أوروبا بالرغم من الدعوات القائمة على "ريح الشرق"، وبالرغم من انتشار الإسلام شرقًا قبل انتشاره غربًا، في آسيا قبل أوروبا. ولكن نظرًا للقرب الجغرافي بيننا وبين الغرب، عبر البحر المتوسط، ونظرًا لحضارة الغرب التي تم نقلها واستيعابها وتمثُّلها منذ اليونان قديمًا وعلاقتنا التجارية به إبان عصرنا الذهبي، ثم نقله إلينا في أواخر العصر المدرسي، الترجمة العكسية من العربية إلى اللاتينية، ثم بداية الاستعمار الحديث وصراعنا معه، ثم بداية تحديث مجتمعاتنا على النمط الغربي - كل ذلك جعل الآخر بالنسبة إلينا هو الغرب وليس الشرق -.

صورة الشرق والغرب في وعي الأنا والآخر

صورة الشرق في وعي الغرب تتمثل في كونه بدايات الوعي الإنساني، فالإنسانية في مرحلة الميلاد هي بلا وعي ولا إرادة ولا عقل، بل مجرّد كائن عضوي أشبه بالكائنات الطبيعية الجامدة أو الحية على أبعد تقدير، ليس فيه فكر أو علم إنما إنسانية مجردة مثل الأحجار. إنه موطن السحر والدين، والخرافات والأوهام، وظلام المعابد وتعاويذ الكهان. كل ما فيه تخلف في الملبس والسكن والمأكل والمشرب وسائر نواحي العمران. كثافته السكانية إحدى مظاهر تخلفه، نسل وفير، وكوارث طبيعية من الفيضانات تحصد الألوف. لا يعرف حرية الأفراد بل ديكتاتورية الحكام على ما هو معروف في "الاستبداد الشرقي". نظامه الإنتاجي خاص به، وهو "نمط الإنتاج الآسيوي". إنه مأساة بحد ذاته كما هو معروف في "المأساة الآسيوية". نهضته الحالية في الدول المصنعة حديثاً في كوريا، وتايوان، وهونغ كونغ، وسنغافورة، وتايلاند تمت برأس المال الغربي وبالتكنولوجيا الغربية. ونهضة اليابان الحالية قامت بعد تمثُّل الغرب وتقليد علمه وصناعته. ولم يكن عجبًا أن تم إلقاء أول قنبلة ذرية من الغرب على الشرق، من الجنس الأبيض على الجنس الأصفر.

أما صورة الغرب في وعي الشرق فتكاد تكون عكسية. إنه نموذج التقدّم والنهضة والحداثة والتغير الاجتماعي والمستقبل. وهو نمط للتحديث، وقدوة للمستقبل خصوصًا بعدما ذاع النموذج الغربي من خلال سيطرة الغرب على أجهزة الإعلام مما أنشأ في كل وعي لا أوروبي ولدى كل شعب خارج أوروبا ظاهرة "التغريب". وهو مهد العلم والاكتشافات العلمية والنهضة العلمية وتطبيقاتها في الصناعة وما نجم عنه من تكنولوجيا متقدمة. وهو نموذج لحضارة الإنسان، وحقوق

الإنسان والمواطن والنظام الديمقراطي البرلماني التعدّدي. كما أصبحت العقلانية الأوروبية نموذجًا يُحتذى بها في التفكير والترشيد والتنظيم الاجتماعي. وأصبح التخطيط العمراني الأوروبي نمطًا عامًا وشاملاً يوجد في كل المدن خارج أوروبا وتُسمَّى المدينة الأوروبية خارج أسوار المدينة القديمة تنافسه بعض بلدان الشرق مثل اليابان في مشروعه الإنتاجي وتتخذه غريمًا مضمرًا، تحول هزيمتها العسكرية أمامه إلى نصر اقتصادي.

أما بالنسبة إلينا فإن صورة الشرق في وعينا القومي هي صورة غامضة، ليس لها حدود. قلبُنا معه ولكن عقلنا مع الغرب. نُعجَب به ولكن نتحالف مع غيره. اليابان ثم كوريا أوضح بلدانه لما تمدّنا به من منتجات وصناعات إلكترونية للاستهلاك الحديث استردادًا لأموال النفط منا ومن الخليج. وقد تتراءى الصين الشعبية في أذهاننا كنموذج للثورة الاشتراكية، وكفاية حاجات المليار نسمة ويزيد. وما ينالنا منها من أقمشة شعبية وأدوات كتابية. وقد يكون مصدر التوابل للأطعمة الحريفة والحلوى الشرقية والأغاني والأفلام الهندية، أغاني الحب والمؤامرة، بنات الشعب والأمراء. وجاء كسر احتكار السلاح أخيرًا ليكشف عن جانب مجهول في حياة الشرق، الصناعة العسكرية، والمعونة الفنية لبناء السدود والطرقات العامة، والفن الرفيع، الموسيقى والأوبرا، كما تعلن عن ذلك مراكز الثقافة للبلدان الشرقية في عواصمنا. ونادرًا ما يظهر المسلمون في آسيا إلا في صورة العنف السياسي والكوارث الطبيعية حتى برزت صورة المجاهدين في أفغانستان أخيرًا كنموذج للإيمان وللاستقلال الوطني ضد الاحتلال والغزو الأجنبي. كما أثارت إعجابنا مقاومة غاندي السلمية للاستعمار، وتعاطفه مع قضايانا الوطنية، استقلال مصر، وحقوق شعب فلسطين بعدما اتحدنا معًا في يوم 22 فبراير 1944، يوم الطلاب العالمي، عندما أطلق الاستعمار البريطاني النار على تظاهرات الطلاب في مصر والهند في آن واحد. ونذكر بخارى وسمرقند وطشقند وبلخ وفرغانه كبلدان إسلامية انحسر عنها الحكم الإسلامي بعد ضعف بغداد ودمشق والقاهرة، مركزها الطبيعي، وهي في الأطراف، وشدها نحو مركز آخر أقوى في روسيا القيصرية.

أما صورة الغرب في وعينا القومي، فهي الأخرى بالأصالة في وعي الأنا. وعليه يسعى "علم الاستغراب" الى تحويل هذه العلاقة غير المتكافئة بين الأنا والآخر إلى علم دقيق ومنطق محكم وجدل تاريخي. فجدل الأنا والآخر واقع لا ينكره أحد. والأنا الحضاري لا يحتاج إلى إثبات، فمنه خرجت الصحوة الإسلامية والثقافات القومية، والآخر بالنسبة إلينا هو الغرب الذي نعيشه منذ بداية الاستعمار القديم منذ الحروب الصليبية، والكشوف الجغرافية حتى الاستعمار الاستيطاني الحديث. وهو نمط الاستهلاك الذي يصدر إلينا منتجاته والتي نستوردها نحن حتى نصل إلى مستوى العصر وأسلوب حياته. وهو نموذج العلم والعقل، يعطى المنهج والمنطق، ويرشد إلى

الحس السليم. وهو أيضًا نموذج الحرية والديمقراطية والمجتمع المدني، والنظام الليبرالي، والتقدم والنهضة. كما كان نمطًا للتحديث في فكرنا المعاصر بتياراته الثلاثة.

خلاصة القول إن جدل الأنا والآخر واقع في كل مجتمع ولدى كل شعب. الأنا بمفرده نرجسية وغرور، والآخر بمفرده تبعية وتقليد. لا يوجد مجتمع ليس فيه أنا وإلا كان في حاجة إلى إثبات وجوده أولًا. وقد حدث ذلك في مجتمعاتنا في حركات التحرّر الوطني. "أنا اتحرّر فأنا إذن موجود". ولا يوجد مجتمع ليس فيه آخر. فالآخر بالنسبة إلى أميركا الشمالية هي روسيا الاشتراكية. والآخر بالنسبة إلى روسيا الاشتراكية هو أميركا الرأسمالية. والآخر بالنسبة إلى اليابان هو اللّايباني، العالم الأجنبي كله. والآخر بالنسبة إلى الأوروبي هو الآخر القريب الصديق العدو أميركا، أو العدو الصديق روسيا، والآخر البعيد والعدو الدائم، مصدر المواد الأولية والأسواق والشعوب المتحررة حديثا في أفريقيا وآسيا وأميركا اللاتينية. والآخر بالنسبة إلى الصين هو الاتحاد السوفياتي المنافس والغريم، أو أميركا العدو المذهبي أو الصديق المصلحي، أو اليابان العدو القديم أو الجار ذو القرب. والآخر بالنسبة إلى كوريا الجنوبية هو الصين الأب الروحي، أو اليابان العدو التقليدي، أو كوريا الشمالية الأخ الوطني والعدو المذهبي. ولكن يظل الآخر بالنسبة إلينا هو الغرب، وكذلك بالنسبة إلى كل شعوب القارات الثلاث: أفريقيا، وآسيا، وأميركا اللاتينية.

لا ريب في أن الأمور التي تشغل اهتمامنا اليوم هي:

أولًا: التحرّر من الآخر الأوحد وهو الغرب. فوضع الأنا في المنطقة الوسطى من العالم، في قلب الحضارات ومركزها وبموقعها الجغرافي وثقلها التاريخي، يجعل الآخر عندها آخَرَين: الآخر الغربي الذي ساد وأصبح هو الإطار المرجعي الأوحد، والآخر الشرقي الذي تمتد جذوره في التاريخ عبر سيناء وآسيا والجنوبي عبر السودان وأفريقيا.

ثانيًا: إيجاد ميزان التعادل بين الآخرين الغربي والشرقي الجنوبي حتى لا ينحاز القلب إلى الآخرين، وحتى يستطيع القلب أن يستقبل ريح الشرق التي تهب عليه. وأن يشعر بمسار الحضارة في التاريخ في طوره الجديد، من الغرب إلى الشرق. وأميركا اللاتينية هي جزء من بعدنا الجنوبي. فخط الاستواء يعبرها من آسيا وأفريقيا، وكما هو واضح في حوار الشمال والجنوب، أو على الأقل هي الغرب الجنوبي بالنسبة إلينا في حين أن الغرب التقليدي بالنسبة إلينا هو الغرب الشمالي أو الشمال. فإذا ما أمكن اتحاد الشرق والجنوب والغرب الجنوبي (أميركا اللاتينية) ضد الشمال (أوروبا) أمكن حصار الأطراف للمركز من نصف الكرة الجنوبي إلى مركزها الشمالي، وبالتالي يتحقق الهدف الأقصى من "علم الاستغراب".

«الغربويَّة» ونقد الـ «نحن»

لماذا آلت ثقافة الغرب إلى تسويغ الأمبريالية؟

غي لانو Guy Lanoue [*]

تناقش هذه المقالة للباحث الكندي في جامعة مونريال غي لانو ما يسميه بـ «التيار الغربَوي» الذي نشأ في الغرب ومارس نوعاً من النقد على السلطات المعرفية والسياسية. وقد شارك فيها مثقفون غربيون ومن البلدان الخاضعة للاستعمار. أما الغربَوية المعاصرة فهي - كما يقول - الكاتب ظاهرة عالمية لأنها مرتبطة بصعود ثقافة الغرب على مستوى العالم.

يتعرض الكاتب للغربَوية كمفهوم وسلوك في الوقت نفسه، وينظر إليها باعتبارها ظاهرة تأثُّر مثقفين من شرائح واتجاهات فكرية متنوعة بالتحوُّلات التي طرأت على السلطة الرأسمالية في أوروبا والولايات المتحدة ابتداءً من النصف الثاني للقرن العشرين والى يومنا هنا.

المحرِّر

إذا كان الاستشراق يشكل إسقاطًا كليًا لفهم غربي عن الشرق ولا علاقة له بملامحه الحقيقية، فإنّ الغربَوية مختلفة تمامًا. إنها، على نحو صوري، وكما برزت في القرن العشرين، الرؤية السالبة التي يملكها الآخرون عن الغرب، بذلك تتكافأ الغربوية لدى الشرقيين مع الحركة الاستشراقية في الغرب.المعروف أنّ هذه الحركة المعروفة تقليدياً في الغرب تحت هذا الاسم، نمَتْ في اليابان بعد الحرب العالمية الأولى، وأدّت إلى ظهور أيديولوجيا آسيوية جامعة تعمل على تبرير خطط التوسّع الاستعماري لليابان. أما الغربوية المعاصرة فهي ليست أسيرة نظرةٍ منحصرة بالآخر الغربي، بل طريقة للنظر إلى النسق العالمي بكامله، وبذلك يمكن القبول بهذه النظرة من جانب غير الغربيين.

---

*ـ باحث وأستاذ الأنثروبولوجيا في جامعة مونتريال- كندا.

- العنوان الأصلي: l'occidentalisme et la critique du Nous.
- المصدر: http://mapageweb.umontreal.ca/lanoueg/LANOUE/lecons/occidentalisme.pdf.
- تعريب: عماد أيوب.

وكلّما هيمنت الملامح والديناميّات الخاصّة بالغرب على النظام العالمي، وبخاصّة في الأبعاد المالية والصناعية والاقتصادية والسياسية، مارست الغربَوية تأثيراً في المناطق التي تُعدّ هامشية أو استعمارية، وفي المناطق التي لم يَلِجْها الغرب فعلاً من خلال أنشطته الاقتصادية. بعبارة أخرى، ينبغي تحليلها من جهة الديناميّات التي أنتجتها، أي بوصفها نتاجًا غربيًا. بهذا المعنى يكتسب التحليل تعقيدًا معيناً لأن هيمنة النظام المالي العالمي مُرتبطة بصعود ثقافة الغرب على مستوى العالم. ولقد أدّى ذلك على نحو محتوم إلى تركيز سياسي وضع وراء نقاب، بصورة جزئية، لناحية القبول الطوعي بثقافة غربية بخاصّة في مناطق لا تقع في فلك النظام المالي العالمي. باختصار، ليس معلومًا البتة كيف ترافقت الهيمنة العالمية للنظم المالية والسياسية في الغرب مع القبول بصور ثقافية خاصة به، خصوصًا عندما لا تُوظّف جوانب الثقافة الغربية الأبعاد السياسية والمالية. من ناحية ثانية، تتقاسم الغربوية مع الاستشراق نقد الآخر وشيطنته، والحقّ أنّ الآخر في الحالة الأولى هو «نحن». أما الشيء الذي أريد أن أثيره هنا من دون أن أتعقّبه على نحو أكثر نفاذاً هو هذه المسألة الأولى البسيطة: كيف ولماذا أسّست البُنى الثقافية للغرب ديناميّات تؤدّي، لأجل طويل، إلى الأمبريالية العالمية؟ هنا، أقدّم قراءة سريعة واختزالية لِدور بعض الأفكار المُتعلّقة بالذات والمجتمع، بوصفها مادّة للتفكير بهذه المسائل من دون الاستغراق دائمًا في الحتمية المادّية (المناخ، البروتستانتية والفردانية «الفيبرية») التي يبدو أنّها سيطَرَت على مساعٍ عدّة لتفسير الدور العالمي للغرب.ويا للمفارقة، ربما تكون أوّلية الغرب مُرتبطةً بهذا النقد الداخلي.

أسباب انتقاد الغرب

ثمّة أسباب عدة لهذا النقد المُناهِض للغرب، كما ثمة الكثير من الأسباب التي تقف وراء اكتساب الغربَوية طابعًا تقليديًا في الخطاب الفكري للغرب. فالفلاسفة الأفلاطونيون الجدد في القرون الوسطى وجدوا أنّ الحقيقة ظهرت من خلال محاولات الإنسان الناقص الاندماج في الكون الذي يُفترَض أن يكون مرآةً لِكمال الله ولِقابلية الكمال لدى الإنسان. لم ينقد أتباع المذهب الإنسانوي فقط الموقف الأفلاطوني الجديد باستبدال الإنسان بالله بِوصفه مقياسًا لتحديد الحقيقة على سبيل المثال: صورة لـ«البوذية الهيغلية»؛ ومبدأ شرق-غرب الذي يُشدّد على التناقض بين الأنساق الفلسفية في الشرق والغرب يُمثّل مجرّد وهمٍ ظهر في القرن التاسع عشر. ولم يكن نقد ديكارت هو أيضًا نقدًا للغرب، بما أنّه اقترح إحلالَ كمال العقل المحض محل النزعة الكلاسيكية الأفلاطونية الجديدة والإنسانوية الغامضة غير القادرة على الالتفاف

على الإطار الديني، والتي بالتالي تنتهي بنا إلى الرأي العقيم. ويُفترَض أن تُعبّر عن هذه الصفة المتُعالية للذهن البشري، لكنّها في الحقيقة غير قادرة على تجاوز الإطار الديني الذي كان يُخفيها. أليس ذلك إدانة لألفي عام من الحضارة الغربية التي أصبحت فاسدة وغير قادِرة بخاصّة على الإجابة عن الأسئلة الأساسية للوجود سوى عبر تقديم إجابات تُشجّع بروز الهيمنة عليه من قبل الكون الذي يرمز ويُجسّد الكمال الإلهي عندهم؟

ألم يكن روسّو، مع فكرة المتُوحّش النبيل وغير الملُوّث بالحضارة، مُكلّفًا ببعث رسالة إلينا مفادها أنّ المجتمع، الحضارة بأكملها، كان فاسدًا، ومصدر نفاق؟ ألم يكن النظام الاجتماعي مجرد علاقة قوة مَخفِيّة تحت شكل العقد الاجتماعي؟ وهيغل، بفكرته عن التعالي الجدلي التي يُفترَض أن تؤدّي إلى دمج أفلاطوني جديد للإنسان والله (مُمثّلاً بالدولة، حسب فكره) ألم يكن يُشير هو أيضًا إلى أنّ الحضارة الغربية أنتجت هذا الفرق، وأنّ الكمال كان يقوم بذلك على ضمّ ما كانت قد تخلّت عنه الحياة في المجتمع؟ ماركس الذي كان يُناقِش الموقف الضمني الأفلاطوني الجديد لِهيغل، ألم يُعلن أنّ الوضع الطبيعي للإنسان هو أن يُحقّق ذاته في عمله من خلال التطابق مع العمل الذي تُنتِجه يداه، وهو وضع لا يمكن تحقيقه في ظلّ الرأسمالية، خصوصًا حين كان يُنظَر إليها بوصفها ذروة التحرّر الفردي في المناخ الدارويني في القرن التاسع عشر؟ أما فرويد، بافتراضه أنّ الحضارة ولِدَت من مقولة قتْل الإنسان عند أوديب Œdip عندما أقدم أبناء أورانوس Ouranos، بدافع الغيرة الجنسية، ألم يكن يُشير إلى أنّه في صميم الحضارة الغربية كان هناك سرّ مُخزٍ يجب نقله وإخفاؤه بأشكال عدة تحولت إلى عصاب نفسي.. وهو وضع طبيعي للبشر الذين خضعوا في حياتهم للحضارة الغربية؟ في السياق نفسه ألم يكن ليفي - شتراوس، الذي تأثّر بصورة جزئية بماركس وفرويد، يستعيد فكرة أنّ أساس كل حياة اجتماعية هو تحريم ارتكاب المحارم الذي يدفع الأشخاص إلى تجاوز المحلّي من خلال تبادل شركاء الزواج، وأنّ الاجتماعي يبرز من محاولة تفادي الحقارة التي تولَد مع الإنسان؟. ثم ألم تُحاوِلْ كلّ التنظيرات بشأن النسبية الثقافية في القرن العشرين، وكل على طريقته، إزالة الغرب عن موقعه المتُميّز الذي بيّنه المفُكّرون الذين يعتنقون فكرة التطوّر الداروينية، يشكّل تايلور ومورغان ومكلينان وسبنسر- والذي يعود استعلاؤه حسب هؤلاء، إلى ظهور نسق وفكر قانوني بوصفه التجسيد الأبرز للغرب؟ وأخيراً وليس آخراً، أليس نصر البويزيين الذين رفضوا استخدام الغرب بوصفه مقياسًا في تصنيف المجتمعات التي ينتمي إليها الآخر، أليس هذا النصر لا يعدو أن يكون نقدًا للغرب؟

الغربوية وسخرية القدر

في الحقيقة، ثمّة سخرية تُلاحق الغربوية. حين أخذت البلدان الغربية بأنماط مختلفة من الديمقراطية السياسية، وانشغلت بِتليين البعد الاجتماعي من خلال رفض الأيديولوجيا القروسطية التي تهتمّ بِتقوية العطالة السياسية عبر إنشاء جسر بين الروحي والشروط الوجودية للفردية، شجّع المُفكّرون في غالب الأحيان بروز أنظمة سياسية قمعية وعنيفة تقوم على إبطال الإنسانوية الغربية. وبلا ريب، فإن للفاشية والشيوعية ملاحظات نقدية، لكنّ غالبية المُفكرين في القرن العشرين ألقوا الضوء على نصوص مُلتبسة بوجه ما (تضمنَّت، في أسوأ الحالات، تبريرات لإلغاء الفردية داخل المشروع الغربي). وكانوا تبعًا لذلك غير قادرين على الوقوف بوجه هذه النظريات السياسية الساعِية إلى إبطال قيمة الفرد لصالح الجماعة القومية. ينبغي ألّا ننسى أنّ الفاشية والنازية تُقدّمان نفسيهما على أنّهما حركتان ثوريتان؛ وإنّ نقدًا فكريًا للوضع الراهن يمكنه أن يمنَحَ مُرتكزًا للقمع السياسي. لا شكّ في أنّ أسوأ هؤلاء المُفكّرين هو مارتن هايدغر، الأب الفكري للتفكيك الفرنسي (ونموذج يُحتَذى في التفكير بالنسبة إلى جاك ديريدا)، الذي وقع ضحية الحزب النازي حتى عام 1945، وقام بطرد اليهود من مناصبهم (إضافة إلى نفيهم) في جامعة فريبورغ منذ سنة 1938 عندما أصبح مستشارًا. هناك مفكرون آخرون لم يفعلوا مثلما فعل هايدغر، وهم: بول فاليري Valéry، هنري برغسون Bergson، جورج باتايBataille، بول بنيامين Benjamin، بول مالروMalraux (الذي شغل منصب وزير الثقافة في فرنسا لِفترة)، وهؤلاء ثلّة صغيرة في لائحة طويلة من المفكّرين الذين نقدوا الغرب ومُقدّماته الثقافية والسياسية، أو شكّكوا في القيم الرسمية للأيديولوجيات المُهيمنة في عصورهم (من دون أن يكونوا نازيين).

ثمّة تفسير لنفور المُفكّرين الفرنسيين (إضافةً إلى أتباعهم في القرن العشرين) من الغرب. هو التناقض الغريب الذي أجبِروا دوماً على مُجابهته. من ناحية، ترتكز الثقافة القومية في فرنسا، في جزء كبير منها، على التخيّل الذي يذهب إلى أنّ فرنسا تُجسّد أفضل تجسيد، وبأكبر قدر من الأمانة، القيم العالمية الموروثة من العالم الكلاسيكي - الفكرة الأفلاطونية الجديدة المُتعلّقة بالتعالي، والعلاقة الجدلية بين الفكر العقلاني، وفوضى الحياة الاجتماعية. والحال أنّه لا يمكنها أن تُطالب بسلالة غير مُدنّسة. فإيطاليا هي التي أنتجت النهضة، وجسَّدت القيم العالمية والإنسانوية بالدرجة الأولى، بينما تأخّرت فرنسا في طريق الإنسانوية وواصلت بطريقة أو بأخرى إحياء وتجسيد الفلسفة القروسطية الأفلاطونية الجديدة بعدما هجرتها الدول الأخرى. في نهاية المطاف، رفض الفرنسيون

النموذج الرومانسي الألماني الذي يُمجّد التاريخ المحليّ، لأنّ تاريخهم كان عرضة للاختراق بسبب هذا التناقض الأساسي: إحلال الأفلاطونية القروسطية الجديدة محل قيم أرسطو العالمية (المُشوّهة) في العالم الكلاسيكي. ومن جهة أخرى، يُستخرج المشروع القومي الفرنسي في جزء كبير منه من محاولة خلق سياسة قومية بالتحديد عبر تمجيد التاريخ والثقافة المحلّيّة، ومن خلال التأثّر بالنموذج الرومانسي.

لقد وقع المُفكّرون الفرنسيون تحت تأثير هذين التناقضين فطوّروا طريقة لمحاباة الرومانسية لأنّها لم ترتكز على الفكر القومي. ومن خلال تفضيل القيم العالمية الموروثة من العالم الكلاسيكي، كان هؤلاء في طليعة نقد آثار الفكر الأفلاطوني الغربي الجديد، ووجوب نقد الثقافة السياسية القومية التي هي في ماهيتها برجوازية ومحلّيّة. ثمّة، إذن، تناقض، فالتفكيك يؤكّد على تاريخانية الفرد من أجل الذهاب إلى الاستنتاج ذاته الذي ذهب إليه هايدغر وديريدا، وهو أنّ الفرادة التي هي النواة التي يُفترَض أن تكون ثابتة أمام مجرى التاريخ، لم تكن سوى وهم.

إنّ المفتاح المؤدّي إلى هذا الموقف (وإلى كل المواقف المُعارضة، كالماركسية) هو المفهوم الذي لدى المُفكّرين الفرنسيين عن الزمان. أي ليس مدى التاريخ مُنطلق التحليل التاريخي، وإنما اتّساع الحقل التاريخي (أعني وقوع حدود التاريخ في المكان، المدأين). لقد ذهب المُفكّرون الغربيون، الذين شاركوا في السجالات الفرنسية، إلى ما هو أبعد من الاتجاه الكلاسيكي (الذي يذهب بالتحليل دائمًا إلى ما هو أبعد من الزمان)، مثال على ذلك: تاريخوية فرنان بروديل الذي عمل على توسيع مفهوم التاريخ لكي يتضمّن التفاصيل الصغيرة؛ ويمكن الاطلاع على كتابه (المتوسّط والعالم المتوسّطي في عصر فيليب الثاني، ثلاثة مجلّدات، 1949)، وخلاصته أنّ التاريخ والذات الديكارتية باطلان باعتبارهما الترياق الفلسفي للنسبوية الإنسانوية وللاتجاه الصوري الأفلاطوني الجديد).

عندما يقع عمالقة الفكر الغربي تحت رحمة النقد العنيف لحضارتهم، فليس مِن المُدهش أن نجد فنّانين ومُفكّرين ثانويين اقتفوا آثارهم. أليست رواية الجريمة والعقاب نقدًا للحضارة التي هي ليست مصدر العُصاب النفسي، بل الشرّ كذلك؟ ولن نتحدّث عن كافكا الذي دفعه نقده للمجتمع الغربي إلى تحويل أبطاله إلى حشرات أو ضحايا بريئة لبيروقراطية لاعقلانية تمامًا لكن تُحرّكها رغبة عقلانية للغاية. ألم يستشعر غوغان Gauguin ورامبو Rimbaud وطأة العيش في الغرب إلى حدّ أنّهما وجدا نفسيهما مُضطرّين إلى الهرب إلى بولينيزيا وأفريقيا؟ وقبلهما، ألم يمت بيرون Byron في اليونان وهو يُكافح من أجل إنقاذ مهد الكلاسيكية (كما كان يتصوّرها) من العدوى التركية، وقد

قضى فترة في المنفى السويسري؟ ألم تكتب زوجة صديقه شيلي Shelley إحدى أشهر الروايات في العالم، والتي بهرت فيها سطحية البرجوازية الصغيرة الإنسانية التي من شأن المسخ المزعوم، الذي هو أكثر إنسانية من كل الفلاحين المحليين الذين يسعون إلى قتله، وحتى أكثر إنسانية من مُعلّمه فرانكشتاين الذي يرى نفسه نصف إله؟ هل نحن مُجبرَون أيضًا على ذكر اليوتوبيا التي ظهرت في الفكر الغربي كالفطريات التي تنمــو ليلاً بفعـل الرطوبــة: فرانسيس باكــون Francis Bacon مؤسّس المنهــج العلمي ومؤلّف كتاب (أتلانتس الجديـدة New Atlantis) الصادر سنة 1624، توماس مـور Thomas More مؤلف كتــاب (يوتوبيا Utopia) الصادر سنة 1516، إدوارد بيلامي Edward Bellamy مؤلف كتاب (النظر في ما مضى Looking Backward) الصادر سنة 1888، هـ. ج. ويلز (The Shape of Things to come H. G. Wells) الصادر سنة 1930، من دون أن ننسى الجماعات الطوباوية التي تحاول الانعزال قدر الإمكان عن تيارات الثقافة الغربية: الشاكرز Shakers (1750)، الأونيدا Oneida (1850)، الأونيت Owenites (1800)، أتباع جوزيف فورييه Joseph Fourier (1800)، بروك فارم Brook Farm (1840)، الأميش Amish، واللائحة تطول.

الغربَوية: تمييز طبقي ثقافي

أحدث السلوك السياسي للغربوية تحويلاً في اللغة إلى حدّ أننا جميعًا بتنا مصابين بإعاقات لغوية. ليس هذا مجرد صورة معاصرة لِكره الغرب، فقد أنتج هذا السلوك أيضًا لغة فظّة ومباشرة تهدف إلى تهميش الأفراد. وفي القرن العشرين، ظهرت حركة مُناهضة للثقافة الشعبية وثقافة الضواحي، وتجلّت في الخمسينيات في الوقت الذي برزت فيه ظاهرة الضواحي. من أهم كتّابها جون كينيث غالبريث John Kenneth Galbraith، وهو مستشار الرئيس الأميركي الراحل كينيدي للشؤون الاقتصادية، ودوايت ماكدونالد Dwight Macdonald (صاحب كتاب مقاومة النموذج الأميركي، بحوث في الآثار المترتّبة على ثقافة الجماهير، 1962)، وبول غودمان (النشوء على التفاهة Growing Up Absurd) وعالِم الاجتماع ك. ر. ميلز C. Wright Mills (التخيّل السوسيولوجي Sociological Imagination, 1959). وكل هؤلاء هاجموا بانتظام المشروع الرأسمالي والضواحي والثقافة الشعبية. وقد نال جون ستنبيك John Steinbeck جائزة نوبل (1960) بسبب مهاجمته للرأسمالية الأميركية في كتابه (عناقيد الغضب The Grapes of Wrath, 1939). وفي القرن العشرين بدأ ثيودور دريزرTheodore Dreiser في كتابه (تراجيديا أميركية An American Tragedy 1925 بتوجيه نقدٍ عنيف للعادات الجنسية الأميركية. وهوجِمَت إزالة الذاتية من المجتمع

الأميركي في الفيلم الشعبي الذي ارتكز على كتاب نونالي جونسون Nunnally Johnson بعنوان (الرجل ذو قميص الصوف الرمادي). وانتقد ويليام ف. وايت الآثار الضارّة للشركات على الحياة الأميركية في كتاب (رجل التنظيم) The Organisation Man, 1956 وفي كتاب (الجماعة الوحيدة) The Lonely Crowd, 1950. لا شكّ في أنّها أسماء غير معروفة اليوم إلا لدى المُلمّين بأحوال ذلك العصر، لكنّي سردتها لأنّ أصحابها كانوا معروفين جدًا على المستوى الشعبي، منهم علماء اجتماع ومؤرّخون لمعت أسماؤهم في المسلسلات بسبب مواقفهم التي تُهاجم الغرب، وهو ما قاد إلى إنتاج حلقات مسلسل self-help التي بدأ عرضها في السبعينيات، فقدّمت لنا أدِلّاء للالتفاف على الاستلاب الذي، بعد مئة عام تقريبًا من النقد الفلسفي والأدبي، كان يُنظَر إليه بوصفه جزءًا طبيعيًا من الحياة الاجتماعية. وفي الثقافة الشعبية، شهدنا في الستينيات بروزشخصية البطل المُضادّ التي مثّلها كلينت إيستْوود Clint Eastwood في فيلم راكِب الدراجة البسيط Easy Rider. وأصبح جيمس بوند مُمثّلاً معشوقًا ليس فقط لأنّه أثار إعجاب الكثير من المُمثّلات، من بينهن أورسولا أندريسUrsula Andress، بل أيضًا لأنّه أثبت نفاق وفقر ثقافة الطبقة المتوسطة، فمن المُمكن إنقاذ الغرب فقط من خلال تجاهل الخُلُقيّة العرفية،هذا إضافة إلى فيلم (رخصة للقتل) Licence to kill الذي هو بمثابة نقل خارق للسلطة المحصورة في الدولة. لكن جيمس بوند الفقير هو من خارج الطبقة الشعبية، قُدّرَ له العيش على طريقة مجتمع المقاهي لكن بشكل مَخفِيّ دائمًا، ولم يقبله أحد من المجتمع المُحتشم. ولمّا لم يجد مواساة من بوسي غالورPussy Galore أو المرأة الصينية شو مي Chew Me، اضطُرّ إلى إقامة علاقة صداقة مع الأحمق في الاستخبارات المركزية فيليكس ليتير Felix Leiter وكان عليه أن يشرح بشكل دائم كيف يؤدّي العالم عمله وان يُنقذه من حماقاته، لأنّ فيليكس مال إلى الاعتقاد بالخلقية العرفية.

شهدت الخمسينيات أيضاً بروز حركة «بِيت» Beats (أنظر:PPT حول التملّك) وهي حركة ثقافية لها مبادرتان وعبارتان رمزيتان، getting high digging it تُعيدان إنتاج البعد العمودي للهرميّة الاجتماعية التي تُهاجمها بانتظام، فهذه الهرمية تقليد لا يبدو أنّها تَعيه، لأنّها في حركة مُستمرّة، في السيارة، في القطار، في تعاطي المخدّرات، والانفصال عن الحياة الأميركية التقليدية. وأصبح جاك كِرْواك Jack Kerouac وألِن جنسبرغ Allen Ginsberg بطلين. وكان رفْض حركة بِيتBeat للتقاليد الثقافية (على الأقل تقاليد الطبقة المتوسطة في ذلك العصر التي كانت ترغب بشدة في تجسيد الحلم الأميركي بالضاحية) هادماً بحيث إنّه أصبح هناك مؤيّدون لها Beatniks، أي أضِيفَت، في مجلات الطبقة المتوسطة مثل Life و Look الراغبتين بإعطاء جمهورهما رعشات من الخوف مع

هذه النظرة السطحية إلى الهامش المزعوم للمجتمع، اللاحقة -nik التي في الجو الهذياني المعادي للروس في ذلك الوقت، تسمح لأشباه المُفكّرين بأن يتحوّلوا إلى أسرار روسية ومجموعة منبوذين من المجتمع يمكن أن يكونوا مصدر تهديد في حال أرادوا أن يصبحوا جواسيس لدى السوفيات. وأصبح الفرد المُستقيم، في لغة تلك الحركة، حدائق عامة (غير قادرة بذلك على الدوران / الجريان، والتنقّل كما الصخرة المتدحرجة rolling stone، وهي صورة مُستقاة من الشاعر ألِن جنسبرغ Allen Ginsberg واستخدمتها المجموعة المُجانسة. بهذه الصفة، ترى حركة بِيت على نحو جيّد، لأنّها تُثيرانجذاب الطبقة المتوسّطة بالكلّية إلى الأشكال الهَوْديناميكية لسيّاراتهم وآلات تحميص الخبز ذات الشكل المُستدير والأثاث الطليعية والحديثة في ذلك العصر، التي، بحسب نقد حركة بِيت beat، ليست إلا عبارات مُؤثّرة تُخفي الحقيقة: إنّ الطبقة المتوسطة، وبخاصة التي سطع نجمها في الضواحي، هي أكثر امتثالية من النخب لأنّ الأخيرة مبهورة فقط بالأشياء التي تُحيط بها.

مِنَ المفيد أنّ مُفكّري ذلك العصر رفعوا الصوت لِينقدوا الضاحية الأميركية. والسبب؟ أنّها تمُثّل الحَرَكِيّة الاجتماعية، وهم طالما حوصِروا بنموذج جامد، هرمي، يسعى إلى تحويل المعارف القديمة التي لا جدوى اجتماعية منها، والتي صُبِغَت بصبغة شعائرية ودوغمائية، إلى تذكرة دخول إلى حياة أفضل ضمن أقلّية هامشية للنخب الحقيقية. إنّ حركةBeats تُدرك ذلك واللغة تتبدّل وهي مُمتلئة بالحيرة والتردّد والقواعد المَلْوِيّة، لأنها ترفض كل نظام، حتى اللغة بوصفها أداة تقدّم اجتماعي في نظام فاسد. حتى اللغة الصحيحة نحويًا هي مُخربّة / مُسَفسَفة بهذا النظير كلّي الوجود الذي حوّلها من نظام نَعرف من خلاله العالم إلى استعارة غير قادِرة على فهْم الحقيقة (أنظر: PPT حول حضارة الإنترنت «دوشباغ» Douchebag). ولا يفهم المُفكّرون من جهتهم، وهو عكس ما زعمته حركة بِيت Beat، القدرة الخارقة لهذه الثورة الاجتماعية التي وقعت في الضواحي المجهولة من القارّة الأميركية.

يتمثّل إرث حركةBeats الذي أثّر في الحركات النقدية وشبه الثورية للستينيات في عجزها عن إعداد نقدٍ رفيع يرتكز على تحليل الاجتماعي؛ واقتصروا على الأثر الخانق للضاحية على الفرد. فضّلوا الهروب، الجغرافي والنفسي (على الطريق On the Road)، من خلال احتساء الكحول وتعاطي المخدّرات والاعتداء الجنسي. وهم أبناء عصرهم، وورثة الغياب شبه التامّ لتحليل ماركسي أو أي تحليل للاختلالات العقلية والتوتّرات والصراعات على السلطة التي تتّسم بها الحضارات. وبذلك هم يعتمدون تحليلاً يُركّز على الذات، والتفتّح الفردي، وعلى الانفعالات. بذلك يعترف كل خطاب بِأولية الفرد، ما يُشكّل مفارقة ساخِرة بالنسبة إلى حركةBeats، لأنّ تحليلهم إنمّا كرّر وأخذ بالواقع الأنطولوجي للرأسمالية.

...وتمييزبيئي أيضاً

في السبعينيات، أصبح هذا النقد بنيوياً، أي أنّه انتقل من الفرد إلى الطبيعة، وهو يجهل أو يتفادى الاجتماعي: بول إيرليش Paul Erhlich (Small is Beautiful, 1973)، بول واطسون Paul Watson، وغرينبيس Greenpeace، نادي سييرا Le Sierra Club (الذي تأسّس في القرن التاسع عشر، لكنّه فاعل بصورة خاصّة منذ الحساسية البيئية في السبعينيات) العصر الجديد، نظريات المؤامرة الحكومية لصالح الشركات الكبرى (أنظر:PPT علم دراسة المؤامرة)، رفض الطب الأحيائي - الكل عليه أن يُبرّر هدفه انطلاقًا من نقد الغرب.

ثم نطالع الملاحظات النقدية للغرب التي جاءت من الخارج. كان الجنود اليابانيون خلال الحرب العالمية الثانية شَرِسين للغاية لاجتذاب النظام العالمي، ونقد الغرب (لا فقط الولايات المتحدة) بسبب غياب العنصر الروحي لديه، وروحية التجارة لديه قبل أي شيء، ورفضه للتقاليد. واستمرّ هذا النقد بعد الحرب، تُغذّيه حركة مُناهضة للاستعمار (رعاها فرانز فانون Fanon المتُوفىّ سنة 1961، وهو فرنسي يتحدّر من جزر مارتينيك وعمل بعد الحرب العالمية الثانية من أجل تحرير الجزائر من قبضة الاستعمار الفرنسي). على الصعيد الفكري، أصبح التفكيك الفرنسي الكتاب المقدّس بالنسبة إلى المفُكّرين المعاصرين (بالاستناد إلى بحث سطحي قام به فرانسوا ليوتار François Lyotard في كيبيك؛ الوضع ما بعد الحداثي: تقرير حول المعرفة، 1979، La Condition postmoderne: Rapport sur le savoir. (أنظر: PPT Introduction، بهدف تأطير أفضل لتداخل المجالات الفكرية المختلفة). تتحقّق الموضوعات ضمن هدفين في النقد المعاصر - المدينة وهيمنة التجارة، وهو الأمر ذاته في الغرب وحده.

توجد المدن الكبرى في كل مكان من العالم؛ لقد طوّرت بلدان وحضارات عدة مراكز مدنية هامّة. لكنّ باحثين عديدين اعتقدوا بأنّ هناك اختلافات بين المدن في الغرب وبقية مدن العالم - التي هي أيضًا، في بعض الأحيان، كبيرة وقديمة. في الحقيقة، جرى البحث في التجمّعات السكنية عن أسباب الهيمنة الغربية على العالم. الفارق الوحيد الذي ظهر، عدا الإطار السياسي الخاص بكلّ نظام، هو عدد المدن، وهو ما سمّاه الجغرافيون الكثافة المدينية. وفي الغالب، كانت في البلدان والحضارات غير الغربية مدينة واحدة فقط، فيما المدن الأخرى ثانوية دائمًا. وكانت المدينة الكبرى المركزية مقرّ السلطة السياسية أو مكان العبادة.

في المقابل، يبدو أنّ المدن في الغرب نمَت حول المعارض والأسواق، وبخاصّة بعد إعادة

التنظيم الاجتماعي التي تلت الغزوات البربرية في القرنين الثامن والعاشر. ولم يكن هذا في ذاته، كما رأينا قبلُ، بالأمر الفريد بالنسبة إلى الغرب، لأنّ التجارة قائمة في كل مكان حيث توجد مدن في العالم، لكن ما يختصّ به الغرب هو أنّه لم تكن المدن مراكز السلطة السياسية بما هي كذلك. لقد أصبحت، بخاصّة بعد القرن الثاني عشر، مراكز للبورجوازية التي تحالفت مع السلطة القومية. وبما أنّ الملوك والأمراء كانوا بحاجة إلى الدعم والضرائب التي تأتي من التجارة لتنفيذ سياسة تركيز السلطة على حساب أسياد الحرب النبلاء، فقد كانوا جاهزين لإعطاء مواثيق تكفل الإدارة الذاتية للمدن. وأفضى هذا الأمر إلى نموّ طبقة بورجوازية في كل مدينة، وهو ما يُطلق المؤرّخون وعلماء الاجتماع عليه تسمية النخبة الشريفة، لأنّها امتلكت جميع صفات السلطة الملكية من دون أن تكون نبيلة. وكانت هذه النخبة ديمقراطية كفايةً، تمُارس عمومًا السلطة بواسطة مجلس بلدي. والحقّ أنّ رئيس البلدية البورجوازي كان ملكًا صغيرًا. ويُحتَمَل أنّ البورجوازيين مارسوا تأثيراً على سياسات الدولة وأدوات التمثيل لديها، وفي حالات عدة، أمسكوا بزمام السلطة. والواقع أنّ الأنظمة الملكية التي تصمد هي تلك التي تكتفي بالقيام بدور رمزي. وهي لا تحكم.

إنّ مدن الغرب، الذي هو الحضارة أو على الأرجح الحياة المدنية، والذي يفترض درجة ما من الإدارة الذاتية، تحكم ذاتها وتمُثّل أماكن للتجارة. وهي مُحاصَرة بِثقل رمزي خاصّ، لأنّها أدخلت فكرة الآخر في ما بيننا وبخاصّة فكرة اللاّمساواة واستغلال الريف وأجداد الفلاحين والأجداد المستقلّين من قبل سكان المدن. لِنُذكّر بالأسطورة المؤسِّسة للغرب التي تتناول أصول روما. فأحد مصادر السلطة في روما كان عدم إغفال هذه الحقيقة، وأنّ استغلال الآخر هو استغلال الـ نحن، أو على الأقل استغلال جزء من الـ نحن، وبذلك حرص الرومان على تقاسم الغنائم مع المدن والشعوب التي كانوا قد غزوها من قبل وأدخلوها في الـ نحن المتُحضّر. سقطت روما، وهو ما نعرفه، لا بسبب اجتياحها على يد القوطيين البرابرة، بل لأنّها خسرت المقاطعات المُلحَقة بها والتي كانت تُغذّيها وتُدافع عنها. ومُزِجَ هذا الأمر الواقع مع أسطورة الغزوات البربرية ليكون مقياسًا رئيسًا للحضارة المُستعمِرة في القرن التاسع عشر، لأنّها (أي الحضارة) وضعت المدينة والريف في علاقة تقوم على افتقاد التوازن، علاقة استغلال اقتصادي وسياسي هرميّة تُستشرَف علاميًّا وتُحوّل إلى علاقة ثقافية وعرقية: الطوطمية في صورتها الأبسط، أو فلسفة سياسية سرعان ما جرى تطبيعها، وخلقت تباينًا ثقافيًا، بين المركز والمحيط، يتعذّر التغلّب عليه لأنّها نُسِبَت إلى اختلافات وراثية تقريبًا (بتجلّيات لغوية وثقافية: الفلاحون البسطاء والدليل أنّهم لا يتحدّثون بلغة سليمة ويملكون ثقافات «فولكلورية»، أي مُوجّهة بالكلّية نحو

الماضي. ولا يُتصوّر أنّ المدينة هي التي تحوّلت لتسهيل استراتيجية تطبيع الآخر). إنّ النزعة الاستعمارية المُستشرقة في القرن التاسع عشر استعادت بكل بساطة هذا التباين المركز- المحيط لكي تعكسه على العالم أجمع لا فقط داخل حدودها.

شيطنة المدن

منذ وقت قريب، جرت شيطنة المدن على يد الحركات القومية في القرن العشرين كالدعاية الفاشية في إيطاليا والدعاية النازية في ألمانيا، وهما نمطان مُتطرّفان يندرجان ضمن تيار نجده في الثقافة الشعبية. وجرى الربط بين المدن من جهة، والقذارة وغياب الشروط الصحية والانحلال الجنسي وإزالة الذاتية من العلاقات نتيجة التصنيع المفُرِط من جهة، فكل ذلك تجلّى على هيئة الخِصب المُختزَل. اكتسب هذا الملمح أهمّية خاصّة في القرن العشرين بالنسبة إلى الأحزاب السياسية ذات التوجّه القومي، التي تأثّرت بالرؤية الفيزيوقراطية للثراء عند الأمم، والتي بالنتيجة قَبِلَت بالمواقف التي قادت إلى إقفال الحدود، وبشكل ساخر، إلى التوسّع الأمبريالي والاستعماري (يتوقف الثراء على الخيرات الواقعية والعينية للبلد، ومن ثمّ يُنظَر إلى الشعب بوصفه مصدرًا لليد العاملة يُحقّق الثراء للكلّ؛ إنّ هذه الرؤية تُوجّه الاقتصاد، علاميًّا، نحو البيولوجي والعيني). لقد طوّر الفاشيُّون على وجه الخصوص برامج سياسية استهدفت الحياة المدينية بشكل خاصّ، وساندت العمال والفلاحين من خلال الترويج لوظائف صغيرة، وإنزال العقوبة بغير المتزوّجين، إلخ... ولذلك، كان هناك أيضًا نوع من الغوغائية في سياسات كهذه نقدت على نحو غير صريح النخب وكل أنساق الهرمية السوسيو- سياسية التي كانت منذ أمد بعيد بعدًا هامًا في الحضارة الغربية.

علاوة على ذلك، إنّ صورة جسد المجتمع الذكوري، التي استُخدِمَت وقُدّمَت من قبل الدول القومية الغربية في الغالب، ليس بمقدورها أن تجد بسهولة مرجعيّات في هذه المدن. فالمدن بالغة التعقيد على المستوى التاريخي، إذا ما قورنَت مثلاً بالريف، أو يمكن بسهولة استغلال الموارد العلامية sémiotique لدعم رموز الأمة التي برزت من خلال العمل الشريف للفلاح. باختصار، بساطة العمل القروي وجانبه الفيزيائي معروفان أكثر كمصدر للصور تدعمه استعارة جسد المجتمع الذكوري، وبخاصة في حالة الفلاحين، ويصبح اتصاله بالطبيعة ذا طابع أسطوري، ما يسمح بانزياح للأسرة الأبويّة القروية نحو جسد المجتمع لا الذكوري فقط، وإنما أيضًا الأبوي ومن ثمّ الاستبدادي.

المدن وكره اليهود، الآخر بيننا: المدن هي أيضًا أماكن للرأسمالية المالية، التي صنَعَ هويّتها

اليهود. وبديهيّ أنّ اليهود لم يكونوا وحدهم الذين كرّسوا أنفسهم لأجل هذا النشاط، غير أنّهم قلّة. لكنّ استبعادهم من بعض المهن جعلهم عرْضة لاتّهامات كهذه بسبب تركيزهم على المهن التي لجأوا إليها كالمالية المصرفية. لكنّ وضوحهم وهيمنتهم المزعومة على هذا القطاع ليسا إلا مسارًا مُزيّفًا، لأنّهم قد عُومِلوا بتمييز قبل أن يعودوا إلى هذه المهنة. لعلّ السبب الأهمّ وراء اللّاسامية التي أصبحت مُرتبطة بكره المدينة وكره الحياة المدينية المتُمثّلة، خطأً، من خلال النشاط المالي لليهود، هو أنّ اليهود هم في الغالب من أنصار السلوك والفكر الكوني والمؤسّسي، كالماركسية. ولمّا جرى نفي الكثير منهم من مجتمع القيم التي سمحت لهم بصياغة الهُويّات القومية في القرن التاسع عشر، مثل فكرة الدم المشترك (يُنظَر غليهم بوصفهم عِرقًا مُختلفًا)، واللغة الواحدة (باعتبار أنّهم يتحدثون لغة مختلفة)، والدين الواحد (اتّهامهم بالعداء للمسيحية)، والمكان الجغرافي الذي ترعرعوا فيه (فَهُمْ عاشوا كمهاجرين في بعض المدن الأوروبية قبل أن يصوغوا هويّة سياسية قومية)، فليس مِن المُدهش أنّ الكثير منهم قَبِلوا بمواقف تُوصَف اليوم بأنّها ليبرالية، أي أفكار وقيم تسمح في المبدأ ببناء جماعات تتابعية alternative على أساس أيديولوجيات وليس على الأرجح بواسطة قيم هي نفسها مُرتبطة بالجزء الذي يُتصوَّر على أنّه الجماعة المحلّية التي أصبحت كبيرة، وأصبحت أمةً. إنّ الماركسية والنظريات الفرويدية والحركات الفكرية التي قدّمت نماذج تتابعية تُعارض الأمة، أصبحت كلّها مُرتبطة بالمفكّرين اليهود والمدن التي أقاموا فيها (في أوروبا الغربية، يعيش غالبية اليهود في المدن، مقارنةً باليهود الذين يعيشون في أوروبا الشرقية). وكلّما بُنِيَت الأمة على أساس القيم المشتركة، كان اليهود عرضة للتمييز، وجرى شيطنة المدن بوصفها أماكن يُهيمن عليها النظام الرأسمالي.

لقد تغذّى كره الغرب في القرن العشرين من خلال صدور كتاب (بروتوكولات حكماء صهيون) الذي زعم فيه اليهود أنّ هناك مؤامرة عالمية على المسيحية ترتكز على محاولة السيطرة المالية على العالم. في سنة 1921، بيّنت صحيفة «لندن تايمز» أنّ الكتاب الذي نُشِرَ في عام 1864 عنوانه الأصلي هو حوار مع النيران الجهنّمية Dialogue aux enfers بين ماكيافيلي ومونتسكيو، وقد حمل نقدًا لنابليون. ولم يأتِ على ذكر اليهود. وفي عام 1868 طبعت ألمانيا الكتاب وتضمّنت النسخة الحملات ضدّ نابليون بدلاً من اليهود، وأُضِيفَ فصل يتناول اللقاء بين النخبة اليهودية والشيطان. وفي سنة 1891، طُبِعَ هذا الفصل وحده وعلى أساسه قام ضابط في الاستخبارات الروسية يُدعى بيتور إيفانوفيش راشوفسكي Pytor Ivanovisch Rachovsky بنشر كتاب (بروتوكولات حكماء صهيون) في عام 1895. ثم تُرجِمَ إلى لغات عدّة وأشار إليه هتلر في كتابه (كفاحي) لتبرير سياسته للقضاء على اليهود.

باختصار، لا يمكن للمدن الغربية بسبب طبيعتها الرأسمالية أن تكون متجانسة، لأنها تمُثّل مراكز التمييز الطبقي، ولأنها أماكن لإيواء المهاجرين من الريف ومن الخارج. وكلّما حاول أنصار الغوغائية أن يصوغوا هويّة قومية على أساس أسطوري من القيم المشتركة، أصبحت الحياة المدينية تُرادف مقاومة دسيسة كهذه، لأنّ المدينة هي كذلك في الحقيقة.

عُطَل لإصلاح الذات

من الأمثلة على ذلك، أن سكان المدن في القرن التاسع عشر كانوا هم الذين أقرّوا العُطَل التي تسمح بإصلاح الذات التي أنهكها الاتصال القويّ بالحضارة المركنتيلية منزوعة صفة الشخص. تُتَصوَّر العُطل على أنّها فرصة المرء كي يتغيّر وذلك من خلال الاتصال الوثيق بالطبيعة. في القرن التاسع عشر (عند الطبقات الميسورة على وجه الخصوص، مثل البورجوازية) قصد الناس الجبال ومشوا «إلى الأعالي» للتخلّص من عدوى «الآثار الدنيا» للحضارة الصناعية، وفي ما بعد، في عصر العُطل العامّة، قصدوا الشواطئ (في البداية، خصوصًا الأماكن التي يقصدها البروليتاريّون لقضاء العُطلة) للاستفادة من آثار التطهير بالماء. والغريب أن المكانين يشتركان في تأمين الهواء الطلق، ففي الجبل يستنشق المرء الهواء النقي، وعلى الساحل الهواء المُحمّل بذرّات الملح، الذي يفيد في تطهير الجسم؛ ونشير إلى أنّه في علم العلل الشعبي وعدوى الجسم، ثمّة تعارض بين التغذية الضارّة والتنفّس الإنعاشي؛ وبحسب الفكر الكلاسيكي، ترتكز الحضارة الغربية على الزراعة، ويُشكّل الأكل فيها استعارة تستوجب آثارها الضارّة (يُنظَر دائمًا إلى الصيام، منذ العصر التوراتي، على أنه مُقوٍّ للجسم)، والتنفس أيضًا كذلك لإدخال مادّة «نقية» و«واضحة»؛ فربمّا يكون الهواء استعارة للمثال، وتُشكّل الأغذية استعارة للارتقاء نحو مرتبة المثال idealization؛ ونشير هنا أيضًا إلى التعارض بين أعلى الجسم - الجهاز التنفسي- وأسفله، أي الجهاز الهضمي.

إنّ الغربويَّة والاستشراق هما تجلّيان للدينامية الغربية نفسها، أي النزوع الذي لا يصل إلى التحقّق الكامل وإنما يُنذر دائمًا بالظهور بأشكال مُختلفة تأجيج الخطاب السياسي الذي من شأن الـنحن وشبه الـنحن، أو «الآخر الذي بيننا». بعبارة أخرى، يمكن أن يُشعل نقدُ الآخر، في هذه الحالة، نقداً للآخر يفضي إلى ديناميات توتر ينتهي بنا لا محالة إلى العولمة (التي لا أستطيع تناولها هنا)، ومُبيّنًا رؤية يشوبها الخوف والإعجاب في أوساط غير الغربيين.

الغرب في خواتيمه

مراجعة لنظرية نهاية التاريخ من وجهة نظر إسلامية

محمد علي توانا[*]

أخذت نظرية نهاية التاريخ مساحة واسعة من النقاش في الوسطين الفكري والأكاديمي في الغرب خلال العقدين المنصرمين. ومع أن حيوية الجدل في هذا الشأن طرأ عليها الوهن والانكفاء، إلا أن تفاعلاتها لا تزال سارية وتأخذ أبعاداً جديدة. هذا البحث يدخل على هذه القضية من خلال سؤال ثلاثي الأضلاع:

كيف ستكون نهاية التاريخ؟ هل تتجه البشرية نحو التكامل؟ أم أنها تسير في تجربتها نحو الفشل؟

في ما يلي سنقرأ مراجعة تحليلية معمَّقة لنظرية نهاية التاريخ من وجهة نظر إسلامية.

يقدِّم الغرب رؤيتين عامتين في حقل الفلسفة السياسية والاجتماعية؛ الأولى: النزعة التكاملية، وهي التي ترى أن مسار التاريخ في طريقه إلى التطوّر والتكامل، ومن أقطاب هذه النزعة: هيغل فيلسوف القرنين الثامن عشر والتاسع عشر للميلاد، وذلك في نظريته «دولة التكامل الأخلاقي». والثانية: النزعة اللاتكاملية، وهي التي ترى أن البشرية تسير القهقرى، ومن أقطاب هذه النزعة: إدموند بيرغ الفيلسوف المحافظ في القرن الثامن عشر للميلاد، حيث يقترح نظرية العودة إلى التراث. أما فوكوياما في نظرية «نهاية التاريخ» فيذهب إلى الادعاء بأن انهيار الشيوعية سوف يؤدي إلى الهيمنة الشاملة من قبل الليبرالية الديمقراطية على العالم[1].

المحرِّر

من خلال توظيف منهج تحليل المضمون الكيفي، سوف نسعى في هذا البحث إلى نقد نظرية نهاية التاريخ لفوكوياما، من زاوية أحد أبرز المفاهيم الإسلامية في حقل التكامل البشري؛ أي مفهوم المهدوية لدى الشيعة. وفي الختام سوف نستعرض الإطار البديل لهذه النظرية، وهو الإطار المتمثل ببسط دولة الإسلام على العالم.

---

*ـ أستاذ مساعد في قسم العلوم السياسية في جامعة يزد – إيران.

- تعريب : حسن علي مطر.

- العنوان الاصلي للمقال بالفارسية بعنوان: (إسلام ونظريه پايان تاريخ)، مجلة التاريخ في مرآة التحقيق، العدد: 3، خريف وشتاء السنة الثامنة، 2011-2012م ص 71 ـ 85.

التأسيس لنظرية النهايات

تسعى الفلسفة السياسية / الاجتماعية الحديثة ـ من خلال طرحها لمسألة «العقلانية الجذرية والفردانية الانتزاعية» ـ لإهداء التطوّر والإصلاح للإنسان الغربي، وهي بذلك تعمد إلى تخليصه من معضلة المعصية الأولى التي ترى العذاب والعنت من ضرورات الحياة. ومن بين المفكرين الغربيين المحدَثين كان إيمانوئيل كانط[1] أول من نظّر في القرن الثامن عشر للميلاد في حقل الحكومة العالمية العقلانية، وبشّر بمستقبل واعد للبشرية حافل بالصلح والوئام[2]. وبطبيعة الحال يجب اعتبار فريدريش هيغل[3] من أبرز وأهم المنظِّرين الغربيين في فلسفة التاريخ، حيث عمد إلى توظيف منهج الديالكتيك الذهني ليثبت أن الإنسان متجه في مسار التاريخ نحو الوعي الذاتي[4]، وبالتالي فإنه سوف يتحد في دولة التكامل الأخلاقي أو روح العصر (Zeitgeist)[5][6]. وقد ظهر هذا الاعتقاد بتكامل البشر في الفكر السياسي الغربي الحديث نهاية القرن العشرين للميلاد، في نظريات المفكرين الغربيين من أمثال: مارشال ماك لوهان[7]، وألفين تافلر[8]، وصاموئيل هنتنغتون[9]،

---

[1]- إيمانوئيل كانط (1724 ـ 1804 م): فيلسوف ألماني. يعتبر آخر الفلاسفة المؤثرين في الثقافة الأوروبية الحديثة، وأحد أهم الفلاسفة الذين كتبوا في نظرية المعرفة الكلاسيكية، وهو آخر فلاسفة عصر التنوير في أوروبا والذي بدأ بجون لوك وجورج بيركلي وديفد هيوم. من أشهر أعماله: (نقد العقل المجرد)، و(نقد العقل العملي). المعرّب.

[2]- أنظر: محمودي، علي، فلسفه سياسي كانت (الفلسفة السياسية لكانط)، ص 381. (مصدر فارسي).

[3]- جورج فيلهلم فريدريتش هيغل (1770 ـ 1831): فيلسوف ألماني. يعتبر أحد أهم الفلاسفة الألمان؛ ومؤسس المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر للميلاد. طوّر المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله أن مسار التاريخ والأفكار يتم من خلال الطريحة والنقيضة ثم التوليف بينهما. وكان لفلسفته أثر عميق في معظم الفلسفات المعاصرة. المعرّب.

[4] - أنظر: هيبوليت، جان، مقدمه بر فلسفه تاريخ هگل (مقدمة على فسلفة التاريخ لهيغل)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: باقر پرهام، ص 41 ـ 42.

[5] - بلامناتز، جان، شرح ونقدي بر فلسفه اجتماعي وسياسي هگل (شرح ونقد على الفلسفة الاجتماعية والسياسية لهيغل)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين بشيريه، ص 217.

[6]- روح العصر، من الألمانية (Zeitgeist): يعود مفهوم روح العصر إلى يوهان غوتفيرد هيردر وغيره من الفلاسفة الألمان مثل كورنيليوس جادمان، والمعروف أن لهذا المصطلح أكبر الأثر على فلسفة هيغل للتاريخ. وقد اعتاد الفلاسفة الألمان الميل إلى الماضي للحد من الذاتية، وتعاملوا مع روح العصر كطابع تاريخي في حد ذاته، بدلاً من كونه وصفاً عاماً للعصر. المعرّب.

[7]- مارشال ماك لوهان (1911 ـ 1980 م): أستاذ وفيلسوف وكاتب كندي. أحدثت نظرياته في وسائل الاتصال الجماهيري جدلاً كبيراً، فهو يرى أن أجهزة الاتصال الإلكترونية ـ ولا سيما التلفزيون ـ تسيطر على حياة الشعوب وتؤثر على أفكارها ومؤسساتها. قام ماك لوهان بتحليل التأثيرات التي تحدثها وسائل الإعلام في الناس والمجتمع من خلال مؤلفاته، مثل: (العروس الميكانيكية)، و(الحرب والسلام في القرية العالمية). المعرّب.

[8]- ألفين تافلر (1928 ـ 2016 م): كاتب ومفكر أميركي وعالم في مجال دراسات المستقبل. تمّت ترجمة كتبه إلى عدّة لغات عالمية. قام بتدريس رؤساء دول مثل: ميخائيل غورباتشوف (آخر رؤساء الاتحاد السوفياتي)، والرئيس الهندي أبو بكر زين العابدين عبد الكلام، ورئيس وزراء ماليزيا السابق مهاتير محمد. ومن أعماله: (الموجة الثالثة)، و(صدمة المستقبل). المعرّب.

[9]- صاموئيل فيلييس هنتنغتون (1927 ـ 2008 م): عالم وسياسي ومفكر أميركي محافظ. تصفه جامعة هارفارد ـ التي عمل فيها على مدى 58 عاماً ـ بأنه معلم جيل من العلماء في مجالات متباينة على نطاق واسع، وأحد أكثر العلماء تأثيراً في النصف الثاني من القرن العشرين للميلاد. وأكثر ما عرف به على الصعيد العالمي كتاب (صراع الحضارات)، والذي قال فيه إن صراعات ما بعد الحرب الباردة لن تكون متمحورة حول خلافات أيديولوجية بين الدول القومية، بل بسبب الاختلاف الثقافي والديني بين الحضارات الكبرى في العالم. المعرّب.

ويوشيهيرو فوكوياما[1]، أيضاً[2]. ويبدو أن النظرية الأكثر مثاراً للجدل هي تلك التي صدع بها فوكوياما المفكر الياباني / الأميركي المعاصر، حيث أعلن بعد انهيار الاتحاد السوفياتي عن موت الأيديولوجية الماركسية والشيوعية، وبشّر بانتصار «الليبرالية الديمقراطية» في حربها مع الأفكار والمدارس الأخرى[3]. وعلى هذا الأساس، فإن هذه المقالة تعمل على تقييم الظرفيات الداخلية لهذه النظرية، وتسعى إلى إخضاعها للنقد من زاوية غير غربية، أي من زاوية إسلامية شيعية.

منهج التحقيق: تحليل المضمون الكيفي:

إن اختيار المنهج لا يقترن أبداً مع موقف أبستيمولوجي ومعرفي، وكما تقول الدكتورة فيونا ديفاين[4]: إن اختيار المنهج يجب أن يتم من خلال السؤال القائل: هل يعدُّ هذا المنهج مناسباً للبحث والإجابة عن سؤال تحقيقي خاص أم لا[5]؟ وعلى هذا الأساس نسعى في هذه المقالة إلى الاستفادة من منهج تحليل المحتوى الكيفي أيضاً. وفي الأساس فإن تحليل المحتوى يمثل الموضوع الأصلي للعلوم التي تبحث حول الإنسان. وبعبارة أخرى: إن الاستعداد إلى الكلام من أبرز خصائص الإنسان، واللغة جزء لا يتجزأ من التفكير المنطقي ومن المشاعر، كما هو عنصر مقوم لحياته الداخلية، ومن هنا فإن تحليل المحتوى يمثل المسألة المحورية في الدراسات الإنسانية[6]. وكما تقول الدكتورة لورانس باردن[7]: إن أهم موضوع في تحليل المحتوى الكيفي هو الاستنباط، وعلى أساسه يتم تقييم المفاهيم والمقارنة في ما بينها[8]. وبناء على ما تقدم فقد استفدنا في هذه المقالة من منهج تحليل المضمون في إيضاح المفاهيم الأساسية لنظرية نهاية التاريخ الليبرالي، وارتباط تلك المفاهيم ببعضها البعض، لنعمل بعد ذلك على بيان معنى ومضمون نظرية الدولة العالمية للإسلام بوصفها بديلة لنظرية يوشيهيرو فوكوياما الليبرالية في نهاية التاريخ.

[1] - يوشيهيرو فرانسيس فوكوياما (1952 ـ ؟ م): عالم وفيلسوف واقتصادي وسياسي أميركي من أصل ياباني. اشتهر بكتابه (نهاية التاريخ والإنسان الأخير)، والذي جادل فيه بأن انتشار الديمقراطيات الليبرالية والرأسمالية والسوق الحرّة في أنحاء العالم قد يشير إلى نقطة النهاية للتطوّر الاجتماعي والثقافي والسياسي للإنسان. المعرّب.

[2] - أنظر: سجادي، السيد عبد القيوم، جهاني شدن ومهدويت: دو نگاه به آينده (العولمة والمهدوية: رؤيتان إلى المستقبل)، ص 133. (مصدر فارسي).

[3]- F.Fukuyama, The End of History, p. 4.

[4] - ديفاين، فيونا: عميد كلية مانشستر لإدارة الأعمال

[5] - ديفاين فيونا، تحليل كيفي (التحليل الكيفي) في كتاب المنهج والنظرية في العلوم السياسية، إعداد: مارش وجيري ستوكر، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أمير محمد حاجي يوسفي، ص 232.

[6] - أنظر: هولستي، ف. آل. آر. تحليل محتوا در علوم اجتماعي وانساني (تحليل المضمون في العلوم الاجتماعية والإنسانية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نادر سالار زاده اميري، ص 11.

[7] - لورانس باردن (Laurence Bardin): مؤلف كتاب (تحليل المضمون).

[8] - باردن، لورانس، تحليل محتوا (تحليل المضمون)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد يمني ومليحة آشتياني، ص 133.

نظرية نهاية التاريخ

يمكن اعتبار انهيار الاتحاد السوفياتي وانتهاء الحرب الباردة، بداية عهد في النظام العالم الجديد[1]، ومن أهم خصائص هذا النظام الجديد في الوهلة الأولى انتقال العالم إلى أحادية القطب في حقل السياسات الدولية. وفي الحقيقة فإن نهاية الحرب الباردة وانهيار المعسكر الشيوعي دفع بأغلب المفكرين الغربيين إلى طرح مسألة انتصار الغرب والرأسمالية. وما أطروحة «نهاية التاريخ» المعروفة ليوشيهيرو فرانسيس فوكوياما، إلا بيان لهذا المدعى.

في مقالته «نهاية التاريخ» (1989 م)، وبعد ذلك في كتابه «نهاية التاريخ والإنسان الأخير» (1992م)، يذهب فوكوياما إلى الادعاء والعمل على كتابة تاريخ عام بالنظر إلى المتغيرات والتحولات الراهنة في العالم، ليشمل بهذا التاريخ جميع البشرية. في هذه الرؤية يتم اعتبار النظام الليبرالي الديمقراطي نقطة انتهاء التطور الأيديولوجي للإنسان، والشكل الأخير للدولة في تاريخ البشر. تقول نظرية «نهاية التاريخ»: إنه وبسبب الافتقار إلى البدائل المعتبرة بعد إخفاق الشيوعية، سوف يكون النظام الليبرالي الديمقراطي هو الصيغة الأخيرة والشاملة لتاريخ البشر؛ بمعنى أن هذه الصيغة لن تكون هي الصيغة التي تعم جميع العالم بالضرورة فقط، بل لن تكون هناك صيغة أخرى غيرها في مستقبل البشرية أيضاً. وبذلك يتم اعتبار عالمية الليبرالية الديمقراطية هي المصير المحتوم للبشر. وقال في ذلك:»إن ما نشاهده ليس مجرد نهاية الحرب الباردة أو العبور من مرحلة تاريخية خاصة، بل إننا نشهد على نهاية التاريخ، حيث نرى منعطفه في التكامل الأيديولوجي وشمولية الديمقراطية الليبرالية الغربية بوصفها آخر الدول البشرية»[2].

لقد حدد فوكوياما منذ بداية طرح رؤيته في حقل نهاية التاريخ موقفه قائلاً: إنه عندما يتحدث عن انتصار الأيديولوجية الليبرالية الديمقراطية، ينظر إلى جميع الأيديولوجيات الأخرى، بما في ذلك الأيديولوجيات الدينية أيضاً، ولا يتحدث عن مجرد إخفاق الأيديولوجيات العلمانية في مقابل التجديد فقط. ولكنه بطبيعة الحال، يتخذ موقفاً مختلفاً في ما يتعلق بالإسلام. فهو بعد حادثة الحادي عشر من أيلول / سبتمبر ألقى كلمة بعنوان: «هل بدأ التاريخ مجدداً؟».

ومن الواضح أن هذه الحادثة قد دفعته إلى إعادة النظر في رأيه السابق، حيث كان غافلاً عن الحقل الثقافي والحضاري للإسلام، وأخذ ينظر إليه بوصفه واحداً من حقول التراث البشري.

---

[1] - نعوم تشومسكي، نظم هاي كهنه ونظم هاي نوين (الأنظمة القديمة والأنظمة الحديثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهبد ايراني طلب، ص 14.
[2]- F.Fukuyama, The End of History and the last Man, p. 51.

تبحث هذه الكلمة في خصوص احتمال أن لا يكون التاريخ قد انتهى، أو أنه قد عاد إلى الحركة من جديد في مسار العبور من الليبرالية الديمقراطية الغربية. إنه في هذه الكلمة يذعن بالأهمية والعظمة الثقافية للإسلام، بمعنى أنه يتراجع عن هذه الرؤية التي تخلى عنها باعتبار عدم التعلق بـ «التراث الأيديولوجي المشترك بين البشر». ومع ذلك يقول بأن هذه المخاطر لا تشكل تهديداً للغرب على المدى البعيد، و»أن التجديد والعولمة ستبقى هي الصانع المحوري للتاريخ». فهو يرى أن التجديد والنظام العلماني الليبرالي الديمقراطي الغربي هو الذي يستطيع إنتاج العلم، وتنمية الثروة، والقضاء على الفقر والأمراض والمشاكل التي يعاني منها الناس، ويأتي للبشرية بالسعادة والرفاه في نهاية المطاف[1]. وفي المجموع يمكن بيان المدعيات الأساسية في نظرية نهاية التاريخ لفوكوياما، على النحو الآتي:

1 ـ إن للحياة الاجتماعية / السياسية للإنسان صيغة نهائية وأخيرة.

2 ـ إن الحياة الاجتماعية / السياسية للإنسان قد بلغت محطتها الأخيرة من حيث مسيرتها التكاملية.

3 ـ إن الصيغة النهائية من حيث البنية الداخلية لا تزال قابلة للتكامل.

4 ـ إن المراد من الصيغة النهائية، هي الصيغة والمسار المؤسس والمنظم الذي تعتبر الليبرالية الديمقراطية نسختها التامّة والكاملة، بمعنى أن الأساليب والمؤسسات التي وجدت في النظام الليبرالي الديمقراطي، وتعمل على تنظيم الحياة، هي الطرق والمناهج الوحيدة لإدارة المجتمع، وإنه لا يمكن القبول بأي منهج ومؤسسة وراء هذه الأنظمة والمؤسسات. وعلى هذا الأساس تكون البشرية من حيث المؤسسات والأنظمة قد وصلت إلى محطتها الأخيرة.

5 ـ تتمثل أركان الليبرالية الديمقراطية، بالديمقراطية، وحقوق الإنسان، والتعددية، والأسواق الحرة.

6 ـ إن العلم والتكنولوجيا الحديثة هي أهم ـ وبعبارة أخرى «أم» ـ هذه الصيغة الأخيرة والنهائية. وإن آلية هذا الإنتاج ـ بناء على رؤية فوكوياما ـ قد تركت تأثيرها على جميع أبعاد حياة الإنسان، ومنحتها شكلاً خاصاً أو سوف تمنحها مثل هذا الشكل الخاص، ومن تجليات ذلك ظهور المؤسسات والمنظمات الخاصة[2].

[1] - أنظر: حسين كجويان، نظريه هاي جهاني شدن (نظريات العولمة)، ص 154 ـ 156. (مصدر فارسي).

[2] - أنظر: السيد حسين همايون مصباح، تحليل ونقد نظريه بايان تاريخ (تحليل ونقد نظرية نهاية التاريخ)، مجلة انديشه وحوزه، العدد: 47 ـ 48، ص 120 ـ 121، شهر مهر وآبان، سنة 1383 هـ ش. (مصدر فارسي).

إن ما تقدم يمثل صيغة واضحة لمضمون ومباني نظرية «نهاية التاريخ»، حيث سنعمل على بحثها في هذه المقالة تباعاً.

الانتقادات الوارد على نظرية نهاية التاريخ

لقد عمد فوكوياما إلى بيان أطروحة عولمة الديمقراطية الليبرالية الغربية منذ أخذ الاتحاد السوفييتي يتجه نحو الأفول والتأسي المغرق بالرأسمالية عبر إصلاحات غورباتشوف[1]. وبذلك فقد عمد في هذه النظرية إلى التغاضي عن التحولات التاريخية. وسوف يتضح خطأ نظريته من خلال المسائل التي سنأتي على ذكرها. لقد ذهب الكثير من المفكرين إلى الاعتقاد بأن الإسلام قد توسّع على مدى العقدين المنصرمين بشكل متسارع ومؤثر، وأنه قد لعب دوراً ملحوظاً في المعادلات الإقليمية والعالمية. وقد سارع فوكوياما من طرف واحد ـ من دون ملاحظة مرحلة تداعيات وازدهار الحركات الإسلامية في البلدان المسلمة ـ إلى الحكم بأفول وانهيار الأيديولوجية الشيوعية في تشكيل المدينة العالمية الفاضلة، معتبراً مجرّد ذلك انتصاراً للمنظومة والأطروحة الغربية. أجل، لقد طويت صفحة التاريخ الشيوعي، ولكن هذا لا يعني بالضرورة انتصاراً للديمقراطية الليبرالية في الغرب؛ إذ لا يزال هناك بعد زوال الشيوعية، مدارس فكرية أخرى، وعلى رأسها ثقافة وتراث الحضارة الإسلامية، حيث تطرح نفسها بوصفها قوّة حيوية وفاعلة في المجتمعات الإسلامية، ولها حضور حي في مركز العالم الماركسي القديم، بل وحتى في العالم الغربي نفسه، ولها تأثير في رسم السياسات العالمية. إن الكثير من المفكرين الغربيين ـ مع ذهابهم إلى اعتبار اتساع رقعة الإسلام خطراً على مصالح الغرب ـ قد اعترفوا بتأثير الإسلام في الشؤون الدولية، في حين لم يكن لهذا الأمر أي أثر في العقدين السابقين.

وضمن اعتباره الصحوة الإسلامية خطراً على الغرب، ذهب جون سبوزيتو ـ الأستاذ في جامعة جورج تاون في واشنطن ـ إلى الإقرار بأن الإسلام لا يزال يمثل عنصراً هاماً في السياسات الدولية، انطلاقاً من الجزائر إلى البوسنة والهرسك، وصولاً إلى آسيا الوسطى وباكستان وكشمير[2]. إن الصفة الهامة للحالة الإسلامية هنا تكمن في إعداد الأرضية لتبلور هوية خاصة وفذة في عالم نشهد فيه عولمة الثروة، وتعمل فيه وسائل الإعلام الحاكمة على الثقافة العامة على خلق هوية (غربية) عامة. إن الذي

[1] - ميخائيل سيرغيفيتش غورباتشوف (1931 ـ ؟ م): رئيس الدولة في الاتحاد السوفييتي السابق. دعا إلى إعادة البناء أو البرويسترويكا. شارك الرئيس الأميركي رونالد ريغن في إنهاء الحرب الباردة. انتهت إصلاحاته المزعومة بانهيار الاتحاد السوفييتي بعد توقيع بوريس يلتسن على إتفاقية حل اتحاد الجمهوريات السوفييتية الاشتراكية. المعرّب.

[2]- Jonn L. Esposito, The Islamic Threat Myth or Reality?, p. 2.

يجعل من الإسلام الخيار المحتمل الوحيد في مواجهة الغرب من وجهة نظر الغربيين، هو ما يختزنه من إمكانية إقامة التماهي وإضفاء الهوية الشاملة حيث يدعي العالمية والشمولية[1]. إن الصفة الأولى لهذا الاتجاه تتمثل في نوع من التحريف والتلاعب في الربط بين المسيحية والإسلام، والذي يتم فيه التعاطي مع المسلم بوصفه غيراً بحتاً بالنسبة إلى الغرب، ويجب كبح جماحه والسيطرة عليه. طبقاً لهذا التحليل تمتد جذور الصراع بين الإسلام والمسيحية ـ من جهة ـ إلى حدّ كبير في مصير هاتين الديانتين، أي عالم العقائد الشمولية والفعالة لهما في الحضارات التي تمثل هاتين الديانتين جزءاً رئيساً منها. وبالتالي «لا تعود أسباب الصراع إلى نقاط الاختلاف بين هاتين الديانتين، وإنما إلى أوجه التشابه بينهما. فكل من الإسلام والمسيحية من الأديان التوحيدية، ولا يمكنهما تحمل وجود المزيد من الآلهات، كما هو الحال بالنسبة إلى الأديان الثنوية مثلاً. ولهذا السبب يتجه كل واحد من هاتين الديانتين إلى النظر إلى العالم على صورة ثنائية قوامها نحن / هم»[2].

لقد أشار صاموئيل هنتنغتون في مؤتمر الإسلام السياسي والغرب سنة 1997م ـ من خلال قوله: هذه هي المرّة الأولى التي تصبح فيها السياسة العالمية على مرّ التاريخ متعددة الأقطاب والحضارات ـ إلى أن النهضة الإسلامية هي أحد أهم التحولات الثقافية / السياسية في العقد الراهن، حيث كان لها تطور ملحوظ في العالم الإسلامي، ومن خلالها شعر المسلمون بهويتهم على نحو جديد، وأخذوا يدافعون عن هذه الهوية في مواجهة القيَم الغربية. وفي معرض إشارته إلى انخفاض سلطة الغرب، أعرب عن اعتقاده بأن الديمقراطية الليبرالية الغربية وإن كانت نتاجاً غربياً، ولكنها ليست حكراً على الغرب، وأنها ستفضي إلى أشكال مختلفة غير تلك الموجودة في الغرب. وقد أشار في واحد من كتبه الأخيرة بالالتفات إلى الحالة الديمقراطية في الكثير من البلدان النامية، ولا سيما الإسلامية، إلى غير عالمية الثقافة والديمقراطية الغربية. وقال في ذلك: إن قيَم الحضارة الغربية فريدة، ولا يمكن القبول بها ضمن مقياس عالمي واحد. وعلى هذا الأساس فإن الديمقراطية على أساس منشأها الغربي لم يتم تطبيقها في أي واحد من البلدان الإسلامية، وإذا تم تطبيقها، كان تطبيقها ناقصاً ومبتوراً.

من هنا، فإن هنتنغتون ـ خلافاً لفوكوياما ـ يؤكد على عالم بدون ليبرالية. وبهذا المعنى يعمل

[1]- أنظر: نظري، علي أشرف، غرب هويت واسلام سياسي (الغرب والهوية والإسلام السياسي)، مجلة: فصلنامه سياست، العدد: 1، ص 319، ربيع عام 1378 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2]- انظر: صاموئيل هنتنغتون، إسلام وغرب: از درگيري به گفت وگو (الإسلام والغرب: من الصراع إلى الحوار)، مجلة: ماهنامه بيام امروز، العدد: 62، ص 36، شهر دي سنة 1376 هـ ش. (مصدر فارسي).

على ردّ نظرية الأخير على أساس دليلين، أحدهما: أن العالم بعد الحرب الباردة يتجه نحو عالم متعدد الأقطاب. والآخر: ان الديمقراطية الليبرالية الغربية لن تكون ممكنة التطبيق في بعض بلدان العالم. وعلى هذا الأساس لن تصلح لتكون نموذجاً جامعاً بالنسبة إلى العالم. وخلافاً لفوكوياما لا يذهب هنتنغتون إلى الاعتقاد بأن انهيار الشيوعية يعد لوحده انتصاراً للرأسمالية الغربية وإقامة صلح عالمي، بل يرى في نهاية الحرب الباردة بداية محفوفة بالمخاطر للحضارة الغربية[1].

من ناحية أخرى فإن فلسفات تاريخ التجديد ـ كما أشار إريك فوغيلين[2] ـ تمثل الصورة الدنيوية لفلسفة التاريخ الديني. إن هذا التحوّل الذي بدأ منذ حوالي القرن الثاني عشر للميلاد مع يواكيم الفيراري، لينتهي آخر الأمر في القرن الثامن عشر للميلاد ويغدو على شكل فلسفات تاريخ دنيوية أو علمانية[3].

إن من بين أهم خصائص فلسفات التاريخ الدنيوية التي تتجلى في هذه النظرية بوضوح، تبديل نقطة الموعود

الديني وتحويلها إلى نقطة دنيوية تقع في امتداد تاريخ المسار الأرضي. والنقطة الهامة في هذا التبديل هي أن ما كان قبل ذلك يطرح في فلسفة التاريخ الديني على شكل وعد وبشارة إلهية إلى البشر، أخذ يطرح في فلسفات التاريخ الدنيوية على شكل نتيجة ضرورية وحتمية لتطوّر التاريخ. يتمّ تصوير الأمر في هذه النظرية وكأن الليبرالية الديمقراطية حالة قهرية يتجه تاريخ البشر نحوها بالضرورة. وأما في النقطة المقابلة فنجد أن العالمية أو ظهور الحكومة العالمية للإمام المهدي(عج)، تعدّ نظرية مثل النظرية المهدوية وعداً إلهياً، لا أنها تنبثق من صلب الضرورات التاريخية «الذاتية» أو «الحتمية». وبعبارة أخرى: من الناحية الدينية لا يمكن لأي ضرورة تاريخية مستقلة عن الإرادة والمشروع الإلهي أن تهدي البشرية في مسار حكومة آخر الزمان والموعود النهائي للبشر. وعليه، ليس هناك ـ من وجهة نظر دينية ـ وجود لأي إمكانية للتكهُّن أو تحديد الحقبة الزمنية وكيفية تحقق هذا الوعد، وحتى في أكمل الصور الدينية لهذه الرؤية (المذهب الشيعي)، هناك منع شديد عن أي جهد في هذا الاتجاه[4].

[1] - أنظر: حسام الدين واعظ، جهاني شدن: جهان اسلام وسياست هاي جهاني (العولمة: عالم الإسلام والسياسات العالمية)، ص 90. (مصدر فارسي).

[2] - إريك هيرمان فيلهيلم فوغيلين (1901 ـ 1985 م): فيلسوف سياسي ألماني / أميركي. فرّ مع زوجته من القوات النازية سنة 1938 م، وهاجر إلى الولايات المتحدة ليصبح مواطناً أميركياً. أمضى معظم حياته الأكاديمية في جامعة نوتردام، وجامعة ميونخ ومعهد هوفر في جامعة ستانفورد. تأثر بكل من: أفلاطون، وأرسطو، وفريدريك نيتشه، وليو شتراوس، وتوما الأكويني. المعرّب.

[3] - أنظر: كچويان، حسين، رويكردهاي نظريه جهاني شدن به دين (اتجاهات نظرية العولمة إلى الدين)، ص 105، منشور ضمن سلسلة مقالات المؤتمر الرابع للباحثين في الشأن الدين في إيران، نشر احياگر، طهران، 1382 هـ ش. (مصدر فارسي).

[4] - أنظر: المصدر أعلاه. ص 172.

كما يتجلى اختلاف النظرية المهدوية ـ طبقاً لرؤية كجوئيان ـ عن نظريات نهاية التاريخ في نقطة أخرى بشكل واضح جداً. إن النزاع الواسع والمعقد المحتدم حول معاني ومفهوم العالمية، يمثل في حد نفسه واحداً من وجوه التمايز بين هاتين النظريتين؛ إذ لا يوجد من هذه الناحية أي غموض أو إبهام وانغلاق في معنى حكومة الإسلام العالمية بين المنظرين. وبالإضافة إلى ذلك، فإن نهاية التاريخ من الناحية الظاهراتية مرتبطة بشعور خاص عن الزمان والمكان. وتفرض هذه المسألة نفسها من حيث أننا نحن البشر نعيش في الكرة الأرضية نفسها، وتربط بيننا أواصر وثيقة، وسواء أكان الكلام عن ضيق الزمان والمكان أم موت المكان بواسطة الزمان، أو ظهور شبكات تواصل خارجة عن سيطرة الدولة ـ الديمقراطية، أو ما إلى ذلك من التعابير المشابهة، ففي جميع هذه الموارد نجد أن نظريات نهاية التاريخ تتعاطى مع المتغيرات في الجغرافيا، والخصائص الزمانية والمكانية للحياة الجماعية، وقرب وبعد هذا العالم الإنساني، والأفعال والظواهر الاجتماعية.

وفي النقطة المقابلة لهذا الفهم، تقع نظرية المهدوية. وهناك ـ بطبيعة الحال ـ في مجموع الآثار المتوفرة في خصوص حكومة الإسلام العالمية وكيفية قيام وظهور بقية الله الأعظم عجل الله تعالى فرجه الشريف، أحاديث وروايات يمكن توظيفها من أجل تكوين رؤية وفهم للخصائص والشرائط التاريخية لحياة المجتمعات الإنسانية، من قبيل: كيفية الخصائص الزمانية / المكانية للأفعال والممارسات الجماعية، وخصائص الروابط والاتصالات الاجتماعية بين الناس، وكيفية ارتباط الجماعات المحلية فيما بينها، ومن بين هذه الأحاديث ما ورد بمضمون: أن جميع الناس سوف يسمعون نداء الإمام صاحب العصر والزمان عجل الله تعالى فرجه الشريف من جوار بيت الله (الكعبة)، وإن النساء بعد ظهوره سوف يتمتعن بالأمن حتى أن المرأة تخرج من بيتها لوحدها وتقطع المسافة بين الشام والعراق من دون خوف أو وجل. بيد أن المسألة الأساسية والأصلية في البحث الراهن هي أن المأثورات الموجودة في مورد الحكومة العالمية للإسلام ليس لها أي قصد واهتمام مباشر بهذه المقولات، ومن هنا فإنها لا تركز على هذه المقولات.

إن من بين الانتقادات الأساسية الأخرى التي ترد على نظرية نهاية التاريخ لفوكوياما، هي أن هذه النظرية بوصفها فلسفة تاريخية دنيوية، تنظر إلى التاريخ بوصفه أمراً ذاتياً ومكتفياً بنفسه، وتتجاهل ارتباط التاريخ بالمشيئة الإلهية. ومن هنا فقد اعتبرت الليبرالية الديمقراطية نتيجة ضرورية / طبيعية لأداء القوى الدنيوية والتاريخية، وتعكس من ناحية أخرى تقابل هذا التفسير مع التفسير الدينية للعالمية. بعكس ذلك العالمية في فلسفة التاريخ الديني، فإنها بحسب القاعدة

تربط ظهور الحالة النهائية للتاريخ وقيام النظام العالمي في آخر الزمان بإرادة الله ولطفه. وعلى هذا الأساس فإنه طبقاً للنظرية الدينية حول العالمية، من قبيل: النظرية المهدوية، لا يكون التكهن بزمن قيام هذه الحكومة العالمية أمراً ممكناً. وفي الحقيقة فإن الذي يستوجب الحدث النهائي هو إرادة الله واللطف الربوبي، وليس شيئاً آخر. من هنا فإن الأشخاص في هذا المسار ليس لهم دور سوى التعبير عن الحاجة وترجمة هذه الحاجة عملياً، وإذا كان لهم من دور، فإنه لا يمكن أن يتعدى إلى القيام بخطوات وردت في نظرية العالمية الدنيوية، والعمل على تحقيق الحالة النهائية أو ظهور الحكومة العالمية. في النظرية المهدوية يعمل الله من خلال تدخله المباشر على إدخال قوى مختلفة وأسمى من القوى الموجودة في المسرح التاريخي للإنسان، وبهذا يعمل على تشتيت بنية القوى الموجودة في هذا العالم الراهن، ويقيم آليات مختلفة عن الآليات التاريخية القائمة[1].

حكومة الإسلام العالمية: النهاية الحقيقية للتاريخ

يشتمل الإسلام على رؤية اجتماعية ويسعى إلى إقامة حكومة عالمية. وهذا الدين الذي يشتمل على قوانين عميقة وقيّمة للغاية في حقل الاقتصاد والسياسة والأخلاق والعقائد ولجميع شؤون الحياة الفردية والاجتماعية للناس، ينحاز من ناحية الفلسفة السياسية إلى الحكومة العالمية. فقد شجب المجتمعات المحدودة على شكل شعوب ودول منفصلة عن بعضها والتي لا تفكر إلا في مصالحها المحدودة والضيّقة، وحارب في هذا الاتجاه جميع أسباب وعناصر

الاختلاف والفرقة والتشتت باستمرار، ودعا جميع الناس إلى تأسيس مجتمع تحت لواء واحد. من الواضح أن حكومة الإسلام العالمية لها أصولها وقوانينها الخاصة، ومن هذه الناحية فإنها تشتمل على قيَم بشرية وأرضية خاصة[2].

وهنا من الضروري أن نطرح هذا السؤال: ما هي الخصائص التي يجب أن تتوفر في الحكومة الإسلامية العالمية، لتكون شاملة للعالم بأسره؟ يستدل هنا بهذه النقطة، وهي أن الثقافة والرؤية الإسلامية بالإضافة إلى الظرفيات الداخلية الموجودة على مقاس العالمية، هناك من الناحية العينية والخارجية خصائص تجبر نقاط الضعف الموجودة في الأطروحات البشرية في هذا

[1] - أنظر: المصدر أعلاه. ص 177 ـ 180.

[2]- أنظر: مجتهد شبستري، محمد، يك حكومت براي همه جهان / پايه هاي فكري حكومت جهاني در اسلام (حكومة واحدة لجميع العالم / الأسس الفكرية للحكومة العالمية في الإسلام)، العدد: 9، ص 23، شهر تير عام 1345 هـ ش. (مصدر فارسي).

الشأن. يعدّ الإنسان من الزاوية الدينية كائناً ذا بعدين؛ مادي ورحماني، ومن هنا فإن المشروع العالمي للحضاري الإسلامية يختلف جذرياً عن مشروع نهاية التاريخ الذي يسعى إلى الهيمنة على الإنسان؛ ذلك لأن الإسلام يهدف إلى تكريم الإنسان، ويصبّ كل تفكيره فيمنح الاستقلال الواعي والحرّ للخطاب الديني، ولا يسعى أبداً إلى فرض رؤيته وعقيدته عليه بالإكراه. إن الرؤية النظرية لحكومة الإسلام العالمية تقوم على مفهوم عالمية الإسلام، وهذا يرتبط بالفطرة والرغبات البشرية المعقولة التي تخرج عالمية التفكير الإسلامي من حالة الفرض والإكراه، وإقناع جميع المجتمعات البشرية[1]. إن التعاليم الإسلامية حين تهتم بالمطالب المعقولة والفطرية للإنسان، فإنها تتمتع بمقتضيات أفضل للصيرورة العالمية. وإذا كانت التعاليم الدينية تعود إلى نقطة مشتركة بين جميع المجتمعات البشرية، وهي الإرادة الفطرية والثابتة لكافة البشر، وفإن القوانين والتعاليم الإسلامية بدورها ذات ماهية تفوق الزمان والمكان، وقد تم تنظيمها وتدوينها منذ البداية بحيث تلبي المطالب الفطرية والمعقولة للإنسان في إطار فكري وثقافي مختلف ومتنوّع. ومن هنا فإن المصادر الدينية تعتبر التديّن أمراً فطرياً غير قابل للتغيير. وعلى هذا الأساس فإن للقوانين الإسلامية الصلاحيات والمقتضيات الضرورية للعالمية[2].

من خلال الدراسة الجامعة والشاملة والمستوفية للروايات والكلمات المأثورة عن الأئمة الأطهارعليهم السلام، يمكن القول بكل ثقة أن من بين الخصائص البديهية لحكومة الإمام المهديعجل الله فرجه هي العالمية. إن هذه الحكومة تمتدّ إلى مشارق الأرض ومغاربها، ولن تكون هناك رقعة في المعمورة إلا وسوف يُسمع فيها نداء التوحيد، وسوف يعم العدل والقسط جميع أنحاء الكرة الأرضية. وقد روي عن الإمام الحسينعليه السلام، أنه قال في هذا الشأن: »منا اثنا عشر مهدياً،

أولهم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، وآخرهم التاسع من ولدي، وهو القائم بالحق، يحيي الله تعالى به الأرض بعد موتها، ويظهر به دين الحق على الدين كله ولو كره المشركون»[3].

وفي رواية عن النبي الأكرم»، قال: «الأئمة من بعدي اثنا عشر، أولهم أنت يا علي، وآخرهم القائم الذي يفتح الله ـ تعالى ذكره ـ على يديه مشارق الأرض ومغاربها»[4].

[1] - أنظر: شيرودي، مرتضى، جهاني شدن غربي وحكومت جهاني اسلام (العولمة الغربية وحكومة الإسلام العالمية)، مجلة قبسات، العدد: 33، ص 119، خريف عام 1382 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] - أنظر: سجادي، السيد عبد القيوم، جهاني شدن ومهدويت: دو نگاه به آينده (العولمة والمهدوية: رؤيتان إلى المستقبل)، ص 23. (مصدر فارسي).

[3] - انظر: سليميان، خدا مراد، حكومت حضرت مهدي # تنها حكومت جهاني (حكومة الإمام المهدي # الحكومة العالمية الوحيدة)، مجلة: مبلغان، العدد: 45، ص 79، مهر عام 1382 هـ ش. (مصدر فارسي). عن: العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج 36، ص 385.

[4] - انظر: المصدر أعلاه، ص 80. عن: العلامة المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، ج 36، ص 226.

ورغم أن الأمل بمجيء المصلح العالمي يمتدّ بجذوره في رؤية وعقيدة جميع الأمم، وأنها مطروحة في جميع المجالات بأشكال مختلفة ومتنوّعة، إلا أن فكرة انتظار الفرج وحكومة الإمام الموعود معروضة في الفكر الشيعي بشكل واضح وتفصيلي، بحيث أن الرؤية الشيعية تقول بأن الإمام المنتظر والمنجي الأخير موجود وحيّ يرزق، وأنه سيظهر يوماً ما بأمر من الله سبحانه وتعالى، وسوف يملأ الأرض والعالم قسطاً وعدلاً[1]. وكفى بمقولة «العدل» ـ التي تعني إعطاء كل ذي حق حقه ـ أهمية، أن ذكرها ورد في القرآن الكريم سبعاً وعشرين مرة، وقد وردت كلمة «القسط» المرادفة للعدل في القرآن ثلاثاً وعشرين مرّة، ومن بينها قوله تعالى:﴿اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾[3].

بيد أن النقطة التي يجب الالتفات إليها هي أن المعنى الحقيقي للمحاباة والعنصرية والتفرقة، أن لا يحظى الجميع بالإمكانات والشرائط العملية المتساوية؛ بحيث يمكن لشخص أن يتسلق سلم التكامل، ويتم حرمان الآخر من هذه الإمكانية، ويفرض عليه البقاء في أسفل السلّم. وعلى هذا الأساس، فإن مفهوم العدل والمساواة يعني أن يتم توفير الإمكانات المتساوية لجميع الأشخاص، بحيث يمكن لكل واحد منهم أن يستفيد من هذه الفرص من أجل الوصول إلى التكامل في ظلها. وعليه فإن من لوازم إقامة العدل بهذا المعنى هي العمل على إزالة جميع أنواع التفرقة والمحاباة والمنعطفات التي تكون منشأً للظلم والتحريف والتزوير. وهنا يتضح أن من بين أهم شروط إقامة العدل، هو الحفاظ على تلك المجموعة من الاختلافات التي يكون المنشأ فيها الاستعدادات الذاتية والجهود والنشاطات الخاصة بكل فرد؛ إذ أن مقتضى العدالة أن تكون الاختلافات ـ الموجودة في المجتمع شئنا أم أبينا ـ تابعة للاستعدادات والكفاءات، لا أن يتم منح الجميع في السباق أو الامتحان درجة أو مرتبة واحدة (أو أن يتم النظر إلى جميع الأفراد بشكل متساو وتجاهل

اختلافاتهم الفردية، ورفع الجميع إلى مستوى واحد بشكل جبري وقهري؛ فهذا يعد بدوره ظلم أيضاً)[4]؛ وذلك لأن القابليات والرغبات والقدرات لدى جميع الأفراد ليست على درجة واحدة، ومن ناحية أخرى فإنه طبقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[5] لا

[1] - انظر المصدر أعلاه.
[2] - المائدة (5): 8.
[3] - النحل (16): 90.
[4] - أنظر: مطهري، مرتضى، بيست گفتار (عشرون مقالًا)، ص 89، انتشارات صدرا، ط 4، طهران، 1389 هـ ش. (مصد فارسي).
[5] - الزمر (29): 9.

يكون هناك تكافؤ بين الذين يعلمون ويعملون وبين الذين لا يعلمون ولا يعملون؛ وعليه لا يمكن لنا أن نعتبر جميع الأشخاص ـ بحجة إقامة العدل والمساواة ـ وكأنهم بضائع منتجة في قوالب خارجة من مصنع واحد، ولهم صور وأشكال واحدة، والنظر إلى الجميع بعين المساواة[1].

يرى الشيعة أن مرحلة قيادة الإمام المهدي عجل الله فرجه ستشهد حكومة مركزية واحدة تدير العالم بأسره، وبذلك تزول جميع عناصر النزاع والحرب والظلم. إن ظهور الإمام الموعود من ضروريات الإسلام، وليس هناك أي شكّ في وقوع وتحقق ذلك؛ إذ هناك الكثير من الآيات التي بشّرت في القرآن الكريم بتحقق هذا الوعد الإلهي القاضي بتمكين المستضعفين في العالم، وتعلق مشيئة الله وإرادته بإقامة الحكومة العالمية على يد الصالحين وأئمتهم، ولا يمكن لذلك أن يتحقق من دون تصور مفهوم المنجي الموعود. ومن بين هذه الآيات، نذكر هاتين الآيتين على سبيل المثال لا الحصر:

ـ ﴿وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضْعِفُوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ * وَنُمَكِّنَ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَنُرِيَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَجُنُودَهُمَا مِنْهُمْ مَا كَانُوا يَحْذَرُونَ﴾[2].

ـ ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾[3].

أجل، في عصر قيادة الإمام المهدي المنتظر عجل الله فرجه، وإقامة الدولة المركزية الواحدة، والإدارة والحاكمية الموحدة والقائمة على بسط العدل بين جميع أبناء المجتمعات والأعراق والأقطار، تزول جميع أسباب الخلاف والظلم والحروب. وبطبيعة الحال هناك عقبتان كبيرتان أمام تحقيق هذه الغاية العظمى، وهما: السلطة والاستكبار العالمي من جهة، وعدم الوعي والتخلف الثقافي لدى بعض الناس (ولهذا السبب نجدهم يصطفون في جبهة الأهداف الاستبدادية للمستكبرين) من جهة أخرى. ومع ذلك فإن هذه الموانع ـ طبقاً لعقائد الشيعة ـ سوف يتم القضاء عليها في عصر

ظهور الإمام المهدي المنتظر عجل الله فرجه على يده ويد أصحابه وأنصاره، ومن خلال غربلة المجتمعات البشرية، وتصفيتها من عناصر الهيمنة والاستكبار المالي والسياسي، يتم الإعداد لأسباب بناء السلطة المركزية، وفي ضوء ذلك يتم تعبيد الطريق أمام البشرية، والانطلاق بها نحو حياة مشرقة وعادلة زاخرة بالسعادة والرخاء والازدهار.

[1] - أنظر: مؤيد نيا، فريبا، جهاني شدن وحكومت جهاني حضرت مهدي # (العولمة وحكومة الإمام المهدي # العالمية)، مجلة: درسهائي از مكتب اسلام، العدد: 6، ص 67 ـ 68، شهريور عام 1386 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2] - القصص (28): 5 ـ 6.

[3] - الأنبياء (21): 105.

وهكذا الأمر في رؤية الشيعة، حيث أن لحكومة الإمام المهدي عجل الله فرجه الشريف ـ التي هي حكومة عالمية ـ فلسفة عالمية أيضاً، وهي فلسفة بعثة الأنبياء؛ إذ تمّ التعريف بالفلسفة الهامة من بعثة الأنبياء ـ طبقاً للكثير من آيات القرآن الكريم ـ على أنها تعني بسط مفهوم التوحيد والعدالة الاجتماعية، وإن الضرورة الأهم من ظهور الموعود العالمي تكمن في ملء الأرض قسطاً وعدلاً[1].

النتيجة

على الرغم من أن فلسفة التاريخ الإسلامي ـ وفلسفة التاريخ الشيعي على وجه الخصوص ـ قد تتماهى في ظاهرها مع فلسفة التاريخ الغربي الحديث، ولكن يبقى هناك فرق جوهري بين هاتين الفلسفتين؛ بمعنى أن الفلسفة السياسية الحديثة إنما تؤكد من طرف واحد وعلى نحو شامل على مجرد التكامل العقلي للإنسان على مدى التاريخ، بينما تذهب فلسفة التاريخ الإسلامي ـ مع تأكيدها على التكامل العقلي للبشر ـ إلى تصحيح التكامل والتسامي الروحي والديني للإنسان أيضاً. إن لحظة نهاية التاريخ من وجهة نظر الإسلام هي لحظة امتزاج الوجود البشري مع المعارف والتعاليم الإلهية. وعلى أساس هذه الملاحظات فإن كلاً من فلسفة التاريخ الغربية الحديثة، وفلسفة التاريخ الإسلامية سوف تقدمان ـ بطبيعة الحال ـ مستقبلاً مختلفاً للبشرية؛ بمعنى أن فلسفة تاريخ الغرب الحديث ترى نهاية التاريخ في الرفاه المادي والحريات الفردية وسيادة الإنسان، والذي يُعتبر يوشيهيرو فوكوما واحداً من أواخر الممثلين لهذه الرؤية، وأما فلسفة التاريخ الإسلامي فترى نهاية التاريخ في الازدهار الذاتي للبشرية وارتباطها بالولاية الإلهية. مع الإشارة إلى أن نظرية نهاية التاريخ لفوكوياما ـ الذي يعدّ ممثلاً متأخراً للفلسفة الغربية الحديثة ـ تجاهلت الازدهار الروحي والمعنوي للإنسان، والذي هو في الأساس تفكير مؤقت وعابر، قد كان له مثل الليبرالية الديمقراطية الكثير من التناقضات الداخلية، وهي متمخضة في الوقت نفسه عن البنية الثقافية والاجتماعية الغربية الخاصة، تعمل على بيان ما ستكون عليه نهاية ومصير البشرية.

إن مفهوم المهدوية عند الشيعة، ومن ضمن اهتمامه المباشر بازدهار جميع الأبعاد الوجوية للإنسان (العقلية والروحية والمعنوية وما إلى ذلك)، يؤكد على عقيدة شاملة وعالمية ضاربة بجذورها في عمق جميع الأديان التوحيدية، وفي الفطرة البشرية بمعنى من المعاني، ويعمل على تعريفها بوصفها النهاية والمصير الحقيقي والمحتوم للتاريخ البشري.

[1] - أنظر: مؤيد نيا، فريبا، جهاني شدن وحكومت جهاني حضرت مهدي # (العولمة وحكومة الإمام المهدي # العالمية)، مجلة: درسهائي از مكتب اسلام، العدد: 6، ص 70 ـ 71، شهريور عام 1386 هـ ش. (مصدر فارسي).

المصادر:

1. باردن، لورانس، تحليل محتوا (تحليل المضمون)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محمد يمني ومليحة آشتياني.
2. بلامناتز، جان، شرح ونقدي بر فلسفه اجتماعي وسياسي هگل (شرح ونقد على الفلسفة الاجتماعية والسياسية لهيجل)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين بشيريه.
3. حسام الدين واعظ، جهاني شدن: جهان اسلام وسياست هاي جهاني (العولمة: عالم الإسلام والسياسات العالمية)، (مصدر فارسي).
4. حسين كجويان، نظريه هاي جهاني شدن (نظريات العولمة)، (مصدر فارسي).
5. ديفاين فيونا، تحليل كيفي (التحليل الكيفي) في كتاب المنهج والنظرية في العلوم السياسية، إعداد: مارش وجيري ستوكر، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أمير محمد حاجي يوسفي.
6. سجادي، السيد عبد القيوم، جهاني شدن ومهدويت: دو نگاه به آينده (العولمة والمهدوية: رؤيتان إلى المستقبل)، (مصدر فارسي).
7. سليميان، خدا مراد، حكومت حضرت مهدي تنها حكومت جهاني (حكومة الإمام المهدي، الحكومة العالمية الوحيدة)، مجلة: مبلغان، العدد: 45، مهر عام 1382 هـ ش. (مصدر فارسي).
8. شيرودي، مرتضى، جهاني شدن غربي وحكومت جهاني اسلام (العولمة الغربية وحكومة الإسلام العالمية)، مجلة قبسات، العدد: 33، خريف عام 1382 هـ ش. (مصدر فارسي).
9. صاموئيل هنتنغتون، اسلام وغرب: از درگيري به گفت وگو (الإسلام والغرب: من الصراع إلى الحوار)، مجلة: ماهنامه بيام امروز، العدد: 62، شهر دي سنة 1376 هـ ش. (مصدر فارسي).
10. كچويان، حسين، رويكردهاي نظريه جهاني شدن به دين (اتجاهات نظرية العولمة إلى الدين)، منشور ضمن سلسلة مقالات المؤتمر الرابع للباحثين في الشأن الدين في إيران، نشر احياگر، طهران، 1382 هـ ش. (مصدر فارسي).
11. مجتهد شبستري، محمد، يك حكومت براي همه جهان / پايه هاي فكري حكومت جهاني در اسلام (حكومة واحدة لجميع العالم / الأسس الفكرية للحكومة العالمية في الإسلام)، العدد: 9، شهر تير عام 1345 هـ ش. (مصدر فارسي).
12. محمودي، علي، فلسفه سياسي كانت (الفلسفة السياسية لكانط)، (مصدر فارسي).
13. مصباح، السيد حسين همايون، تحليل ونقد نظريه پايان تاريخ (تحليل ونقد نظرية نهاية التاريخ)، مجلة انديشه وحوزه، العدد: 47 ـ 48، شهر مهر وآبان، سنة 1383 هـ ش. (مصدر فارسي).
14. مطهري، مرتضى، بيست گفتار (عشرون مقالاً)، انتشارات صدرا، ط 4، طهران، 1389 هـ ش. (مصد فارسي).
15. مؤيد نيا، فريبا، جهاني شدن وحكومت جهاني حضرت مهدي (العولمة وحكومة الإمام المهدي العالمية)، مجلة: درسهائي از مكتب اسلام، العدد: 6، شهريور عام 1386 هـ ش. (مصدر فارسي).
16. مؤيد نيا، فريبا، جهاني شدن وحكومت جهاني حضرت مهدي (العولمة وحكومة الإمام المهدي العالمية)،

مجلة: درسهائي از مكتب اسلام، العدد: 6، شهريور عام 1386 هـ ش. (مصدر فارسي).

17. نظري، علي أشرف، غرب هويت واسلام سياسي (الغرب والهوية والإسلام السياسي)، مجلة: فصلنامه سياست، العدد: 1، ربيع عام 1378 هـ ش. (مصدر فارسي).

18. نعوم تشومسكي، نظم هاي كهنه ونظم هاي نوين (الأنظمة القديمة والأنظمة الحديثة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: مهبد ايراني طلب.

19. هولستي، ف. آل. آر. تحليل محتوا در علوم اجتماعي وانساني (تحليل المضمون في العلوم الاجتماعية والإنسانية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: نادر سالار زاده اميري.

20. هيبوليت، جان، مقدمه بر فلسفه تاريخ هگل (مقدمة على فسلفة التاريخ لهيجل)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: باقر پرهام.

21. Fukuyama.F, The End of History?, the National Interest, Vol. 16, Summer, 1989.pp. 3- 18.

22. Fukuyama.F, The End of History and the last Man, The free Press, New York, 1992.

23. Esposito. Jonn, The Islamic Threat Myth or Reality?, Oxford University Press, London, 1995.

استغراب ما بعد الغرب

فلسفة التفكيك كنموذج نقدي

جميل حمداوي[*]

كيف تجري التحوّلات المعرفية الغربية في حقول الفلسفة وعلم الاجتماع والفكر السياسي حيال فكرة ما بعد الغرب؟ هذا السؤال سوف يتولى فتح السجال على واحدة من أبرز الطواهر في نقد البنية الثقافية والحضارية للمجتمعات الغربية المعاصرة.

يتناول الكاتب هنا ظاهرة التفكيكية كتيار فكري ذاع أمره في خلال العقود المنصرمة، وكان له أثر بيِّن في تفعيل ساحات التفكير في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية. ومع أننا نجد الكثير من الملاحظات على النظرية التفكيكية التي قدمها الفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا حيث النسبية والعدميّة والفوضى، إلا أنّ أهميتها انها ساهمت ولا تزال في تسليط الضوء على الطابع الاستبدادي للمركزية الغربية وسعت الى تقويضها فلسفياً وحضارياً والدعوة الى فلسفة الاختلاف والتعدد، وفسح المجال للآخر وإعطائه الحق في الظهور، ولكن مع هذا تبقى هفوات التفككية ونقدها بحاجة إلى دراسات مستقلّة.

المحرِّر

لم يعد الاستغراب مقتصراً على المفكَّرين العرب والمسلمين وكتَّاب الجنوب فحسب، بل امتد ليشمل أيضاً بعض المفكِّرين الغربيين الذين ثاروا على الحضارة الغربية جملة وتفصيلاً، بنقد عقلها المغلق الذي قيَّد الإنسان وعلَّبه في رموز ومعادلات وبُنى تجريدية محضة، والسعي الجادّ من أجل الثورة العارمة على المركزية الغربية الأنَوية التي أقصت الآخرين ظلماً وعدواناً وعِرقية، وهمَّشت كل من يخالف ثوابتها في الفكر والمعتقد. ويعتبر ميشيل فوكو من جهة، وجاك ديريدا من جهة أخرى، من بين الذين ثاروا على الحضارة الغربية من الداخل بنقدها وتقويضها وتسفيهها، وباستخدام علم الاستغراب «الغربي» لا «الشرقي».

*ـ باحث وأكاديمي، المملكة المغربية.

1 – مفهوم مصطلح التفكيك

استعمل جاك ديريدا (Jack Derrida) مصطلح (التفكيك/Déconstruction) للمرة الأولى في كتابه (علم الكتابة/ **الغراماتولوجيا/ De la grammatologie**)، متأثراً في ذلك بمصطلح التفكيك لدى مارتن هايدغر (**Heidegger**) الذي استخدمه في كتابه (**الكينونة والزمان**)[1]. وإذا كانت كلمة التفكيك في القواميس الفرنسية بمعنى الهدم والتخريب، فإنها في كتاباته بالمعنى الإيجابي للكلمة، أي بمعنى إعادة البناء والتركيب، وتصحيح المفاهيم، وتقويض المقولات المركزية، وتعرية الفلسفة الغربية التي مجَّدت لقرون طوال مفاهيم مركزية، كالعقل، والوعي، والبنية، والمركز، والنظام، والصوت، والانسجام... في حين أن الواقع قائم على الاختلاف، والتلاشي، والتقويض، والتفكك، وتشعُّب المعاني، وتعدُّد المتناقضات، وكثرة الصراعات التراتبية والطبقية. يعني هذا أن ديريدا يعيد النظر، عبر مصطلح التفكيك، في مجموعة من المفاهيم التي قامت عليها الأنطولوجيا والميتافيزيقا الغربية تثويراً وتقويضاً وتفجيراً. وعليه، لا يحمل مصطلح التفكيك معنى الهدم السلبي، ولا معنى النفي أو الرفض أو التقويض أو العدمية أو الإنكار كما في فلسفة نيتشه، بل هو معنى إعادة البناء والتركيب، وتصحيح الأخطاء، وفضح الأوهام السائدة.

على الرغم من خصائص التقويض هذه، يصرُّ ديريدا على عدم ارتباط مشروعه بالهدمية والعدمية، بل يرى قراءته التقويضية عملية إيجابية (على ما تنطوي عليه هذه الإيجابية من مفارقة). والقراءة التقويضية هي قراءة مزدوجة تسعى لدراسة النص (مهما كان) دراسة تقليدية لإثبات معانيه الصريحة، ثم تسعى لتقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تعتمد على ما ينطوي عليه النص من معانٍ تتناقض مع ما يصرِّح به.

تهدف القراءة التقويضية إلى إيجاد شرخ بين ما يصرِّح به النص وما يخفيه، حيث يقوم التقويض بقلب كل ما كان سائداً في الفلسفة الماورائية سواء كان ذلك هو المعنى الثابت، أم الحقيقة العملية، أو المعرفة، أو الهوية، أو الوعي، أو الذات المتوحدة. إنه باختصار، كل الأسس التي يقوم عليها الخطاب الفلسفي الغربي. ويمكن القول أن ديريدا يسير على أثر كل من نيتشه وهايدغر، لكنه تجاوز ما كانا قد ناديا به حينما وجده لايختلف عما قالت به الميتافيزيقا الغربية عبر تاريخها»[2].

في هذا السياق، لابد من القول: ليس مفهوم التفكيكية في البنيوية والسيميائية بمعنى التفكيك

[1]-Heidegger 1927, Être et Temps, Paris, Gallimard, 1964, (trad. Rudolf Boehm et Alphonse de Waelhens); Paris, Gallimard, 1986, (trad. François Vezin).

[2]- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة 2007م، ص: 108.

في فلسفة ديريدا، فلا يراد من التفكيك البنيوي والسيميائي سوى تشريح النص، وتحديد بُناه العميقة، واستخلاص القواعد المجرَّدة والثنائيات المنطقية التي تتحكم بتوليد النصوص اللامتناهية العدد بالاحتكام إلى العقل، والمنطق، واللغة.

بيد أن تفكيك ديريدا هو تشريح للنصوص من أجل هدم المقولات الثابتة، وتقويض البُنى الثنائية، والتشكيك في فعاليتها الفلسفية والإجرائية، بمعنى أن التفكيك البنيوي والسيميائي هو تفكيك إيجابي ومنهجي وفعَّال في قراءة النصوص الفلسفية والأدبية، وطريقة عامة لفهم الخطاب وتفسيره علمياً، بينما تفكيك ديريدا، في الحقيقة، هو تفكيك تقويضي سلبي يقوم على التضادِّ والاختلاف، وهدم تلك الثوابت البنيوية تشكيكاً وفضحاً وتعرية لأوهامها الإيديولوجية بالمفهوم السلبي والعدمي للتقويض والتفكيك. ومن ثم، فإن فلسفته في مجال التفكيك قريبة جداً، بشكل من الأشكال، من فلسفة النفي لدى الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (**Friedrich Wilhelm Nietzsch**).

كل هذا يعني أن ديريدا تأثر كثيراً بفلسفة بمارتن هايدغر من جهة، وفلسفة نيتشه من جهة أخرى، بثورته على الميتافيزيقا الغربية، وإعلان موتها وإفلاسها، ونفي الحقيقة مادامت تعتمد على المجاز والاستعارة والأوهام الظنِّية، والثورة على فلسفة الثنائيات، ورفض منطق اللوغوس الصوتي، وتعويضه بخطاب الكتابة، والاعتراف بقيمة الأدب المبني على التخييل، ومساواته بالفلسفة التي تعتمد على اللغة التخييلية والاستعارية. ناهيك بثورته على فلسفة التماسك والاتّساق والانسجام كما عند البنيوية اللسانية، باستخدام سلاح التقويض والتشكيك والاختلاف. واللافت أن ديريدا الذي حارب الميتافيزيقا الغربية كان يمارس الميتافيزيقا نفسها عندما حول تصوُّراته الفلسفية إلى تأملات ماورائية ملغَّزة وغامضة، ولم يقدم لنا طرحاً فلسفياً ميتافيزيقياً آخر يكون بديلاً لذلك الخطاب النوميني.

وعلى الرغم من فعالية التقويض وقدرته على زعزعة المسلَّمات التقليدية الميتافيزيقية الغربية إلا أنه يصل في النهاية إلى نقطة محيِّرة: فديريدا لم يقدم بديلاً عن مسلَّمات الميتافيزيقا الغربية بعدما قوَّضها. بل إن البديل نفسه، كما يرى، سيتَّسم بسمات الميتافيزيقا لامحالة، ولذلك اكتفى بممارسة التقويض فقط. كما أشار كثير من النقاد والفلاسفة إلى أن تقويضه يدين بمنهجيتها ومسلَّماتها لممارسات التفسير التوراتي اليهودي وأساليبه، وكل ما فعله هو نقل الممارسات التأويلية للنصوص اليهودية المقدَّسة وتطبيقها على الخطاب الفلسفي. وعليه، فإنه في نقده للميتافيزيقا الغربية التي يرى أنها تتَّسم بالطلاسم الماورائية، يرسي دعائم طلاسم ماورائية لاهوتية مألوفة. ولقد استحوذ

التقويض على اهتمام المشهد الفكري النقدي الأميركي حتى قيل: إنه إنتاج أميركي بحت، إذ إن شهرة ديريدا واستراتيجيته نمت في الجامعات الأميركية، بينما لم تمتلك الأهمية نفسها في فرنسا. كما أن كثيراً من الأميركيين كيَّفوا تقويضه حتى يتواءم مع توجهاتهم النقدية والفكرية ضمن خيوط الثقافة الأميركية العامة، ومنهم على سبيل المثال **جوزيف هيللس ميلر** و**ريتشارد راند**. كما أن هذا الاستقبال الحافل لم يمر من غير منازعات وتحديات، بل إن التقويض في أميركا ترعرع وسط معمعة من الاتهامات والاتهامات المضادة، ولعله ينمو في الأوساط السجالية القتالية»[1].

خلاصة القول أن ديريدا ترك تأثيراً كبيراً في الجامعات الأميركية بفلسفته التقويضية من جهة، وفلسفته الاختلافية من جهة أخرى. في حين، لم يترك بصماته في الفلسفة الفرنسية بشكل واضح وجلي. ويبرز هنا ميشيل فوكو الذي تمثل، بدوره، فلسفة التفكيك والتقويض من خلال ثورته على المؤسسات الغربية التي تمثل السلطة والانضباط والتأديب؛ فانتشرت فلسفته في الولايات المتحدة أكثر من انتشارها في فرنسا بالذات.

2 ـ التصوُّر النظري للتفكيكية

من المعلوم أن التفكيكية تيار فلسفي وأدبي ظهر في ستينيات القرن العشرين، وهي منهجية لمقاربة الظواهر الفلسفية والتاريخية والأدبية تشريحاً، وتفكيكاً، وتشكيكاً، وتقويضاً. ولقد ارتبطت بالفيلسوف الفرنسي جاك ديريدا (Jacques Derrida)[2] الذي تأثر بهايدغر (Heidegger)، وهوسرل (Edmund Husserl)، ونيتشه (Neitsze). كما اقترنت بتشريح اللغة والفلسفة والنصوص الأدبية. لقد تسلّح ديريدا بالتفكيكية لتقويض المقولات المركزية للسانيين، وإعادة النظر في ثنائياتهم المزدوجة كالدالّ والمدلول، والصوت والكتابة، والسانكرونية والدياكرونية، واللغة والكلام، والتضمين والتعيين، والمحور الاستبدالي والمحور التركيبي، والحضور والغياب...

ومن أهم الكتب التي ألَّفها ديريدا لعرض نظريته التفكيكية (**علم الكتابة**)، و(**الكتابة والاختلاف**)، و(**الصوت والظاهر (الفينومين)**)، وقد صدرت هذه الكتب الثلاثة سنة 1967م، وأعقبها كتاب آخ سنة 1969م، هو (**التشتيت) (La dissémination)**...

[1]- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص:111.

[2] - جاك ديريدا ألّف مجموعة من الكتب حول النظرية التفكيكية منها:

-De la grammatologie, Paris, Minuit, 1967.
-L’écriture et la différence, Paris, Seuil, 1967.
-La dissémination, Paris, Seuil, 1972.
-Marges de la philosophie, Paris, Minuit, 1972.
-Memoires for Paul de Man, New York, Columbia.Univ.Press, 1986.

لقد قوَّض دريدا فلسفة الدالّ الصوتي الذي هيمن لسانياً على الثقافة الغربية لقرون عدة، منذ أفلاطون إلى فرديناند دي سوسير، ليعوِّض بالدالّ الكتابي وآثاره الباقية. ويعني هذا كله أن فلسفة الدالّ التي هيمنت على ثقافة الغرب كانت بمثابة ميتافيزيقا مثالية ليس إلَّا. ومن هنا، يشكِّل الصوت فلسفة الحضور والوجود والكينونة الأنطولوجية. أي أنه رمز وجود الجسد، وحضور المتكلمين في الزمان والمكان، وعلامة على حضور الوظيفة التواصلية، والمقصدية التداولية، وتعبير عن الوعي والتفكير والروح.

بتعبير آخر، الصوت إشارة إلى حضور الذات، والغير، والمادة، والمعنى، والوعي. في حين أن الكتابة ليست أداة للتعبير عن الفكر، بل علامة العلامة، ويتموقع خارج الكلام الحي المرتبط بالمتكلم والسامع. علاوة على ذلك، قوَّض ديريدا الصوت والدالّ الكلامي، وأعطى الأسبقية للكتابة على الصوت. إنها مقاربة منطقية جديدة للإضافة، ومن ثم، تحيل الكتابة على المؤسسة والنظام المستمر الذي يعد شبكة من الاختلافات. وبهذا، يكون المدلول مجموعة من الاختلافات، بمعنى أنه ليس هناك مدلول واحد، بل مدلولات متعددة ومختلفة.

وللتوضيح أكثر، فإذا كان دوسوسير يرى أن العلامة مكونة من الدالّ والمدلول، وليس هناك سوى مدلول واحد متفق عليه، فإن ديريدا يرى أن هذا المدلول ليس واحداً، بل هو متعدد ومختلف ومتناقض. وهكذا، تحيل كلمة الماء على معان متعددة ولامتناهية ما يعطي الحيوية للدالّ. فالماء قد يعني كأس ماء، أو قطرات من الماء، أو المطر، أو البحر، أو البحيرة... ويعني هذا وجود دلالات غير محددة ومختلفة. بمعنى أنه ليس هناك مركزية ولا بداية، وتؤدي كل علامة إلى علامة أخرى في شكل سلسلة لامتناهية من الاختلافات المتضادة والمتناقضة مع نفسها، وعلامة العلامة هي الكتابة. ومن ثم، يعلن ديريدا غياب الأصل والجذر والبداية، مادام هناك ما يسمَّى بالتناص، وتداخل النصوص، وتعدد المعاني ووفرتها.

في ما يتعلق بأولوية الصوت على الكتابة، يبدأ ديريدا بمساءلة الفرق أو الاختلاف بينها (أي السمة التي يأخذها الفكر الغربي كمسلَّمة لايرقى إليها الشك). فلو كان اللفظ سابقاً للكتابة ومختلفاً عنها (كما يزعم كل من تعامل مع الكتابة كنقيض للفظ مثل أفلاطون، وروسو، وسوسير)، لكان من الصعب (معرفياً) أن تكون الكتابة مجرد تمثيل للأصوات الملفوظة، بل سيتعذر علينا فهمها بالطريقة نفسها التي نفهم بها اللفظ لأنهما سيكونان حتماً نظامين مختلفين. وعلى الرغم من أن الفكر الغربي يرى أن الكتابة نظام مختلف عن اللفظ إلا أنه دائماً يعود ليمثّل للفظ بالكتابة. من هذه المفارقة (التي تتكرر عند عموم فلاسفة الغرب الذين تناولوا اللغة بالدرس) يخلص ديريدا إلى

أن الكتابة بحرفيتها التمثيلية لاتختلف عن اللفظ، وهذه الحقيقة هي سبب عودة الفكر الغربي إلى الكتابة دائماً حتى يستطيع تمثيل اللفظ أو الصوت. هذا بطبيعة الحال لايعني أن الكتابة الحرفية أهم من اللفظ أو الصوت، وإنما يعني أنها هي واللفظ لاعلاقة لهما باللغة، وإنما هما مواد، كما يقول سوسير، تستخدمهما اللغة. فاللغة ومن ثم المعرفة والفهم، تتأسس أولاً وأخيراً على الاختلاف، وليست على شيء خارج علاقات الألفاظ بعضها ببعض في نظام نحوي. فما الذي يجعل من هذا النظام تابعاً ومتبوعاً غير الرغبة في الوصول إلى منشأ أولي يتوحد فيه اللفظ والمعنى؟ يتعذر الرجوع إلى مثل هذه الحالة الأولية، ونحن نستخدم الإشارة التي تعتمد أصلاً وأولاً على الفصل الحاد بين الإشارة وما تشير إليه! في البدء، إذاً، كان الانفصال والاختلاف الوجودي ولا شيء يسبق هذا الاختلاف الأصلي الذي هو أساس اللغة، وبدونه لا وجود لها. ديريدا يسمِّي هذا الاختلاف الأولي الكتابة الأصل، وعندما يقارن الكتابة بمفهومها المألوف يجد أنها تجسد الاختلاف أفضل مما يجسده النطق، ولو لم يكن الفكر الغربي منحازاً إلى التمركز المنطقي/اللفظي لأدرك تهافت تفضيل الصوت على الكتابة من أفلاطون إلى اليوم[1].

أما في مجال الأدب، فلقد انتقد ديريدا فكرة الكتاب التي تحيلنا على فكرة الانسجام، وفكرة الكلية العضوية المحددة، وأحادية المدلول البنيوي. ويعني هذا أنه يرفض فكرة التأويليين كبول ريكور(Paul Ricoeur)، فيعتبر أن الكتاب الحقيقي هو الذي لايرتبط بمبدعه أو مؤلفه أو كاتبه، أو لايحمل هويته الفردية أو الإبداعية، بل هو الذي تنعدم فيه الكلية، وتغيب فيه الدلالة، وتكثر فيه الاختلافات وعلامات العلامات.

لم يقتصر مشروع ديريدا على قلب علاقة اللفظ بالكتابة، بل امتد أيضاً إلى قضية الفلسفة والأدب. لقد اعتمدت الفلسفة على مغالطة محيِّرة حينما جعلت نفسها تمتاز على الأدب باعتمادها على اللغة، زاعمة أن لغتها تتّسم بالدقة والرصانة والعلمية، بينما اعتمدت لغة الأدب على المجاز. في هذا السياق يقوم ديريدا بدراسة الاستعارة والمجاز في الخطاب الفلسفي الغربي منذ أفلاطون ليثبت أن مثل دعوى الفلسفة هذه تقلب الفلسفة ومزاعمها رأساً على عقب؛ وأن أصل اللغة هو الاستعارة والمجاز، خصوصاً أن الاختلاف يعزل الدالّ عن المدلول: فكيف تزعم الفلسفة أن لغتها تستبعد المجاز وأنها توحِّد بين الدالّ والمدلول؟ إنها لا تستطيع إلغاء هذه الحقيقة إلا بتناسي هذا الأصل وتوظيف التناسي نفسه لخدمتها في تأكيد امتيازها على أنها لغة الحقيقة بينما الأدب هو لغة الخيال والوهم[2].

---

[1]- ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، ص:109-110.
[2]- المصدر نفسه، ص:110.

يجدر القول هنا انه على الرغم من هذا التصور الإقصائي للمرجع الخارجي، والتشكيك في الإبداع الفردي، فإن التفكيكية هي خطة استراتيجية في القراءة، تعنى بالجزئيات المتشذِّرة، وتهتم بكل ماهو معقد ومتناقض في النص، وقد انتقلت هذه القراءة التفكيكية من الفلسفة إلى الأدب تنظيراً وتطبيقاً وتأويلاً مع جماعة ييل (Yale) الأنغلوسكسونية. ومن ثم، فمن الصعب بمكان تحديد القراءة التقويضية بشكل دقيق نظراً لغموض فلسفة الاختلاف عند ديريدا، وصعوبة استيعاب دلالات مفاهيمها التصورية والذهنية والنظرية، واختلاف الدارسين والباحثين في تفسير نظريتها بشكل من الأشكال.

ويعلم المتخصصون ما تثيره كلمة الاختلاف (Différance)، ترجمة ومعجماً، من مشاكل معقَّدة في تعيين دلالاتها الحقيقية من ثقافة إلى أخرى. فليست التفكيكية - إذاً- بحثاً عن المقصدية أو المبدع أو المؤلف أو الهوية الذاتية، ولا بحثاً عن الانسجام، بل هي تلك القراءة التي تؤمن بالغياب الكلّي للانسجام، وهي في الجوهر تقويض للنص، وهدم له، وتشتيت لدلالاته، وتفجير له، وإدخاله في صراع اختلافي مع ذاته.

من هنا، فإن التفكيك هو إثارة التعارض، ومساءلة الذات والموضوع، وتعرية التفاوت الاجتماعي، وانتقاد التراتب السياسي والطبقي، واستخلاص التناقضات والاختلافات التي تؤشِّر عليها قشور السطح، وهي كذلك لاتقتصر على التشريح والشرح والتأويل فحسب، بل تعمل أيضاً جاهدة لرد الاعتبار للهامش والمدنّس والمخفيّ والمقصيّ. علاوة على ذلك، فالتفكيكية هي رفض للهوية والأصول والكينونة، ونفي لهيمنة الأنا على الغير. ومن ثم، فهي - بصفة عامة - ضد الأنطولوجيا والميتافيزيقا والمثالية وفلسفات الهوية.

بناء على ماسبق، تهتم التفكيكية، على مستوى التأويل، بإبراز التضادّ، والتشديد على التعارض والتناقض والاختلاف. ومن ثم، فهي منهجية لاتهتم باستخلاص البنى الثابتة كما تفعل البنيوية والسيميائيات واللسانيات، بل تستكشف مواطن الاختلاف والصراع والتضادّ، وكيف تتلاشى المعاني غياباً وانتظاراً وتأجيلاً، وتتضافر الاختلافات تضادّاً وتناقضاً وتقويضاً وتشتيتاً؟!!

وهكذا، يرى جاك دريدا أن التفكيكية ليست فلسفة، ولا منهجية، ولا تقنية، ولا مجموعة من القواعد أو الإجراءات النظرية والتطبيقية نحتاج لتعلمها من أجل تطبيقها. ويعني هذا أنها فكر إشكالي يطرح السؤال حول السؤال منذ أفلاطون إلى مارتن هايدغر.

وإذا كانت البنيوية اللسانية مع فرديناند دوسوسوير تركّز على الدالّ الصوتي، وتهمّش الكتابة،

فإن ديريدا يركّز بشكل بارز على الكتابة البصرية. من هنا، يميز رولان بارت (Barthes) بين النص القرائي والنص الكتابي، فالأول «هو ما يسمح للقارئ فقط بأن يفهم بشكل محدَّد سلفاً. أما الثاني، فهو ما يجعل القارئ منتجاً للمعنى الذي يريد. ومن الواضح، أن بارت يفضّل النوع الثاني، وهذا النص المثالي هو عبارة عن مجرَّة من الدالَّات، وليس هيكلاً من المدلولات. ومن الممكن للقارئ تطبيق عدد لاحصر له من التفسيرات له. وليس من الضرورة أن يحتاج أي منها إلى أن يكون جزءاً من وحدة شاملة.»[1].

وإذا كانت البنيوية تعترف بوجود بُنى ومقولات مركزية، فإن التفكيكية ترفض التمركز، والتبنين، والمعنى الأحادي، والبُنى الثابتة، مادام هناك الاختلاف والتلاشي والتفكيك والتأجيل. ويعني هذا أنها تقرُّ بغياب البنية والمركز واللوغوس. ومن ثم، هي ترفض التعارضات الثنائية البنيوية كلَّها (الدالّ والمدلول/ الروح والجسد/ الثقافة والطبيعة...)، لتؤمن بفكر التعدُّد والتهجين البوليفوني، وتمثِّل شرعية الاختلاف والتنوع.

تأسيساً على ما سبق، يرفض ديريدا الفلسفة الميتافيزيقية الغربية على غرار مارتن هايدغر، مادامت هذه الفلسفة الماورائية مبنية على اللغة والعقل والمنطق والصوت والحضور. كما يرفض الخطاطة السوسيرية التي تميز بين الدالّ والمدلول، وبين الصوت والكتابة. ويرفض أيضاً كل ثنائية زوجية أو تعارض ثنائي يذكّرنا بفلسفة الثوابت والنواميس.

3 ـ السياق التاريخي للتفكيكية

ظهرت التفكيكية سنة 1960م رد فعل على البنيوية، وهيمنة اللغة، وتمركز العقل، وهيمنة اللسانيات على كل حقول المعرفة. وأصبحت ابتداء من سنة 1970م منهجية نقدية أدبية في الثقافة الأنغلوسكسونية، وآلية للبلاغة والتأويل. وقد ظهرت هذه المنهجية في سياق ثقافي خاص يتمثّل في تقويض مقولات اللسانيات الغربية، وهدم المرتكزات البنيوية، في إطار ما يسمّى بـ(ما بعد الحداثة) (Post Modernism)، وظهور جماعة تيل كيل وجماعة ييل (Yale) الأميركية. كما تندرج فلسفة التفكيك في إطار حركة اليسار التي جاءت لتقوِّض دعائم المؤسسة الرأسمالية باسم الثورة، والهدم، والرفض، والتشكيك، والتقويض. ولاننسى أيضاً أن فلسفة جاك ديريدا هي فلسفة جيل الثورة والرفض والانتفاضة، والتمرد عن قوانين العقل والمنطق والمؤسسة السياسية. ويعني هذا أنها فلسفة عدمية قائمة على الهدم والتقويض، وإزاحة الثوابت العقلية التي انبنت

[1] - ديفيد كارتر: النظرية الأدبية، ترجمة: د. باسل المسالمه، دار التكوين، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى سنة 2010م، ص:112.

عليها الميتافيزيقا الغربية ؛ تلك الميتافيزيقا القائمة على التمركز والبنية والعلامة والعقل. انطلاقاً من ذلك، ينبغي القول أن التفكيكية أتت في سياق الفلسفات اللاعقلانية الثائرة على الوعي والعقل والنظام والانسجام والكلِّية.

على أي حال، فإن أهم عامل قد ساهم في إفراز الفلسفة التفكيكية هو تنوُّع المناهج الفلسفية والأدبية، واختلاف تصوُّراتها النظرية، وتعدُّد خلفياتها الإبستمولوجية، مثل: البنيوية اللسانية، والسيميوطيقا، والهيرمونيطيقا، والأنتروبولوجيا، والفينومينولوجيا... وفي هذا السياق، يقول عبد الله إبراهيم: « لقد وصفت الأرضية التي انبثق منها التفكيك، إذ هي مرحلة من مراحل جدل المنهجيات وصراعها. وإذا كانت المنهجيات التقليدية، وكذلك المنهج البنيوي، تطمح إلى تقديم براهين متماسكة لحل الإشكال، إن في عملية وصف الخطاب أو الاقتراب إلى معناه، فإن التفكيك يبذر الشك في مثل هذه البراهين، ويقوِّض أركانها، ويرسي على النقيض من ذلك دعائم الشك في كل شيء. فليس ثمة يقين، ويكمن هدفه الأساسي في تصديع بنية الخطاب، مهما كان جنسه ونوعه، وتفحُّص ما تخفيه تلك البنية من شبكة دلالية. فهو من هذه الناحية ثورة على الوصفية البنيوية، ويذهب إلى أن لاضابط قبل التفكيك، ولا ضابط في ظله، فهو رحلة شاقة، بل مغامرة محفوفة بالمخاطر، ولا يتوفر له أدنى عامل من عوامل الأمان، في أودية الدلالة وشعابها، من دون معرفة، أو دليل، أو ضوابط واضحة. وكشوفاته ذاتية، فردية، لاغيرية، جماعية، حقلها الدلالة، وتعويم المدلول المقترن بنمط ما من القراءة. أي أنه استحضار المغيب، وهذا يقود إلى تخصيب مستمر للمدلول بحسب تعدد قراءات الدالّ. وعليه، فإن تنازع القراءات في ما بينها للخطاب، يفضي إلى متوالية لانهائية من المدلولات، لايمكن لأحدها أن يستأثر بالاهتمام الكلِّي من دون الآخر، فنقطة بدء القراءة ووجود الدالّ واحدة، لكن لا خطَّ لنهاية الرحلة، ولا ضوابط رياضية توقف هدير المدلولات التي تستنفرها القراءات، وهكذا نبدأ بالشكل كالأجنة، مكونة بؤراً دلالية، وحقولاً شاسعة لا يمكن تثبيت حدودها»[1].

التفكيكية، إذن، هي نتاج ثورة على اللسانيات البنيوية، والسيميوطيقا، والتأويلية (الهيرمينوطيقا)، والظاهراتية. كما ظهرت باعتبارها ثورة مضادة على الميتافيزيقا الغربية ذات الطابع العقلي والمنطقي، كما جاءت نقيضاً لفكر اليمين والرأسمال الغربي.

[1] - عبد الله إبراهيم: التفكيك: الأصول والمقولات، عيون المقالات، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1990م، ص:44-45.

4 - مرتكزات المقاربـة التفكيكيّـة

تنبني المقاربة التفكيكيَّة على مجموعة من المبادئ والمرتكزات النظرية والتطبيقية هي التالية:

* **الثورة على العقل أو اللوغوس:**

ثار جاك ديريدا على مجموعة من المقولات المركزية الكبرى، ولاسيما مقولة العقل أو اللوغوس، حيث يقول: «أما بالنسبة إلى نقد هايدغر، فهذا ما كنت أقوم به في الواقع منذ البداية. ففي جوانب كثيرة من عمله، وجدته لا يزال حبيس الرؤية الميتافيزيقية، هناك لديه أولاً استمرار لتمركز اللوغوس أو العقل»[1].

ويعني هذا أن ديريدا، كما مارتن هايدغر ونيتشه، قد ثار على العقل الذي سيطر لأمد طويل على التفكير الغربي. وعمل على تقويض المنطق مستبدلاً إياه بالاختلاف والتقويض واللاعقل. ويعطي التمركز العقلي مجموعة من الدلالات، كالحضور، والانسجام، والوحدة، والهوية، وتمركز الدالّ الصوتي... ويهدف ديريدا من ورائه إلى «تحطيم تلك المركزية المعينة وجودياً بوصفها حضوراً غير متناه، جاعلاً من هذه المقولة دليلاً لنقد مفاهيم التمركز، وهادفاً إلى معاينة نظم المقولات المعتمدةً على الحضور، وداعياً إلى ضرورة التفكير بعدم وجود مركز، فالمركز لايمكن لمسه في شكل الوجود، بل ليس له خاصّية مكانيّة، كما أنه ليس مثبتاً موضعياً ووظيفياً، إنه، في حقيقة الأمر، نوع من اللاّمكان، وبغيابه، أو تقويضه، يتحول كل شيء إلى خطاب، وتذوب الدلالة المركزية أو الأصلية المفترضة أو المتعالية، وينفتح الخطاب على أفق المستقبل دونما ضوابط مسبقة، وتتحول قوة الحضور، بفعل نظام الاختلاف، إلى غياب الدلالة المتعالية، وإلى تخصيب الدلالة المحتملة»[2].

وهكذا، تثور فلسفة جاك ديريدا على كل المدارس العقلية التي تشيد بالعقل والمنطق على حد سواء، وتدعو إلى التقويض من أجل تفكيك هذا التمركز الذي تحكم في الفكر الغربي لمدة طويلة.

تقويض الميتافيزيقا:

أعلن ديريدا نهاية الميتافيزيقا على غرار مارتن هايدغر وفريدريك نيتشه. وفي هذا السياق، يقول: إن ديني لهايدغر هو من الكبر، بحيث أنه سيصعب أن نقوم هنا بجرده، والتحدث عنه بمفردات تقييمية أو كمية. أوجز المسألة بالقول: «إنه من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا، وعلمنا أن

[1] - جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف، ترجمة: كاظم جهاد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1988م، ص:47.
[2] - عبد الله إبراهيم: التفكيك: الأصول والمقولات، ص:61-62.

نسلك معها سلوكاً استراتيجياً يقوم على التموضع داخل الظاهرة، وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل. أي: أن نقطع شوطاً مع الميتافيزيقا، وأن نطرح عليها أسئلة تُظهر أمامها، من تلقاء نفسها، عجزها عن الإجابة، وتفصح عن تناقضها الجوانية. إن الميتافيزيقا، كما عبرت عنه في موضع آخر، ليست تخماً واضحاً، ولا دائرة محددة المعالم والمحيط يمكن أن نخرج منها ونوجه لها ضربات من هذا الخارج. وليس هناك من جهة ثانية خارج نهائي أو مطلق. إن المسألة مسألة انتقالات موضعية، ينتقل السؤال فيها من طبقة معرفية إلى أخرى، ومن معلم إلى معلم، حتى يتصدع الكل، وهذه العملية هي ما دعوته بالتفكيك».[1]

يتضح من هذا أن ديريدا يطعن في الميتافيزيقا الغربية المبنية على المنطق، واللغة، والحضور، والتمركز العقلاني الذي يشكل معيار الحقيقة والبداهة واليقين... وهكذا، فلقد وظف» قدرته الحوارية العالية، مستعيناً بمقولة التمركز العقلي للعمل على إنشاء هيكل نظريته الشاملة، بمواجهة التراكم الهائل للميتافيزيقا الغربية، فبعدما أفلح بتجزئة الألفاظ والفرضيات الأساسية، ثم تطوير الأبنية التناقضية والحجج التناقضية التي تنطوي عليها هذه الألفاظ والفرضيات، انتقل إلى صلب موضوعه، ألا وهو تفكيك النظم العامة للفكر الغربي، بدءاً بأفلاطون، فأرسطو، وروسو، وديكارت، وفرويد، وصولاً إلى معاصريه من الفينومينولوجيّين، هؤلاء الذين نشأ معهم على إفرازات تلك النظم الفكرية من أمثال: هايدغر وهوسرل. لقد قاده الاستقراء والوصف التفكيكي إلى نسف الزعم بوجود معنى موحد له هوية أو تطابق ذاتي ؛ لأن عمله الذي نهض على التعارض وكشف الأبنية المتناقضة تبين له وجود تعارض صميمي في هيكل تلك النظم، وهو ما أمدَّه بوسائل متطورة لتفكيك تلك النظم من الداخل بوساطة إعادة قراءتها من جديد».[2]

من هنا، ثار ديريدا على الفكر الميتافيزيقي الغربي المبني على المعنى، والهوية، والانسجام، واللوغوس، والاتساق، ولم ينبن على الاختلاف، والتعارض، والتضاد، والتقويض، والتشتيت، والتناقض...

نقد فكرة الهوية والخصوصية والجذور الأصلية:

يرفض جاك ديريدا التمركُز العقلي، ويمقت كل انطواء على تسييد العِرق أو الجذر، أو التبجُّح بالخصوصية المركزية، أو الإيمان بهيمنة عنصر على آخر. ومن ثم، يرفض أسطورة الأصل، كأن ندافع عن الرجل الأبيض ضد الرجل الأسود، أو نرجِّح كفة العِرق الغربي أو العِرق الآري على

[1] - جاك ديريدا: الكتابة والاختلاف، ص:47.

[2] - عبد الله إبراهيم: نفسه، ص:65-66.

حساب الأعراق الأخرى كما فعل المستشرق الألماني رينان، أو نتعصّب لقومية جنسية مَا، كما فعل مارتن هايدغر عندما تعصّب للقومية الألمانية الجرمانية. فعن طريق التفكيك والتقويض والتشتيت، يحارب كل فكر عِرقي، ويجابه كل تمركز سائد مهيمن.

تفكيك مفهوم التاريخ:

يرفض ديريدا التاريخ الكلاسيكي القائم على الصوت الواحد المهيمن، ويدعو إلى تاريخانية جديدة متعددة الأصوات، تهتم بالشعوب التي تعيش على الهامش، وتهتم كذلك بالثقافات المقصية. وفي هذا السياق، يقول:»أما عن نسيان التاريخ، فقد أوضحت مراراً وتكراراً أنني تاريخاني بصورة كاملة، وأن ما يهمني دائماً هو الانحدار التاريخي لجميع المفهومات التي نستخدمها، وجميع حركاتنا، وأنه إذا كان هناك شيء لايمكن نسيانه فهو التاريخ.

إلا أن ما شجَّع على إطلاق هذه التهم أو غذَّاها، هو كون مفهوم التاريخ بقي مستخدماً لدى الكثير من الفلاسفة والمؤرخين ومؤرخي الفلسفة، وسواء أتعلَّق الأمر بالمثالية أم المادية، ولدى هيغل أم لدى ماركس، ضمن نزعة غائيَّة بدت لي هي الأخرى ميتافيزيقية، مما جعلني أقف منها موقف المتحفِّظ، أو المحترس باستمرار، ولكن ليس باسم لا- تاريخية أولاً- زمنية، وإنما باسم فكر آخر للتاريخ»[1].

بهذا، يرفض ديريدا التاريخ المبني على التمركز العقلي، وهيمنة الصوت الواحد، وتسييد العِرق الواحد. فالمرأة المثقفة المعاصرة - مثلاً- ترفض التاريخ؛ لأن ذلك التاريخ قد سطَّره الرجل، كما يرفض الرجل الأسود تاريخه؛ لأنه من صنع الرجل الأبيض.

أسبقية الكتابة على الصوت:

يعتبر جاك ديريدا أن الكتابة هي أصل النشاط الثقافي الإنساني[2]، وليس الصوت أو الدالّ الصوتي. ويعني هذا أسبقية الثقافة (الكتابة) على الطبيعة (الصوت). وإذا كان فرديناند دوسوسير قد أعطى الأهمية الكبرى للصوت أوالفونيم باعتباره يمثل المنطق والعقل على حد سواء، فإن ديريدا قد أعطى أهمية كبرى للكتابة باعتبارها تعني التعدُّد، والتشتُّت، والاختلاف. ويخلص إلى أن» أحد أكثر السبل تأثيراً التي نهض عليها التمركز العقلي في الفلسفة الأوروبية، هو اهتمامها بالكلام على حساب الكتابة. فالتمركز المنطقي هو في حقيقة الأمر تمركز صوتي، ويرجع جذر هذا الاهتمام إلى أفلاطون الذي عبرَّ عن الحقيقة قائلاً:» إنها حوار الروح الصامت مع النفس».

[1] - جاك ديريدا: نفسه، ص:52.

[2]- Christopher Norris. Deconstruction.theoty and practice, p: 32.

إن هذا التأكيد هو إحدى الدعائم الأساسية لحضور المتكلم مع نفسه. فالحقيقة، بحسب أفلاطون، هي المباشرة الصريحة للنفس، كما يتمثَّل حضور التمركز الصوتي في الحوار بين متحدثَّين يجمعهما زمان واحد، ومكان واحد، وما سوف يرشح عن حديثهما من معنى أو مقصد حول ما قالاه بالضبط، أو ما قصداه بقولهما على وجه الدقة»[1].

إذاً، يفضِّل ديريدا الكتابة على أساس أنها رمز للاختلاف والتقويض، من جهة، وعلامة مضادة ومقوِّضة للحضور الميتافيزيقي الغربي المتمركز المبني على الصوت واللوغوس والمنطق، من جهة أخرى.

تقويض الكلية والانسجام:

يعمل جاك ديريدا على تقويض مفهوم الكلّية والانسجام في الحقل الثقافي، ولاسيما في مجال تحليل النصوص الأدبية والفلسفية. وفي هذا النطاق، يقول: «أنا لا أتعامل مع النص باعتباره مجموعاً متجانساً. ليس هناك من نص متجانس.هناك في كل نص، حتى في النصوص الميتافيزيقية الأكثر تقليدية، قوى عمل هي في الوقت نفسه قوى تفكيك للنص.هناك دائماً إمكانية لأن تجد في النص المدروس نفسه ما يساعد على استنطاقه، وجعله يتفكك بنفسه»[2].

بناء على ذلك، إذا كانت البنيوية السردية والسيميوطيقا تبحثان عن كل مظاهر الانسجام الدلالي، وتسعيان إلى إبراز التشاكل العضوي داخل النص أو الخطاب من أجل إزالة الغموض والالتباس، وتسهيل عملية القراءة الفعلية، فإن ديريدا جاء ليقوِّض فكرة الانسجام، محولاً النص أو الخطاب إلى عالم من اللاانسجام والصراع الداخلي الذاتي، فيتصارع النص مع نفسه عن طريق آليات التفكيك والتقويض والتشتيت، وكشف مواطن التضادّ، والتشتيت، والتقويض، والاختلاف، والتناقض.

تفكيك النصوص والخطابات:

يعتمد ديريدا على آلية التفكيك في تقويض النصوص، وتشريح الخطابات، سواء أكانت أدبية أم فلسفية، وما يهمه في القراءات التي يحاول إقامتها «ليس النقد من الخارج، وإنما الاستقرار أو التموضع في البنية غير المتجانسة للنص، والعثور على توترات، أو تناقضات داخلية، يقرأ النص من خلالها نفسه، ويفكِّك نفسه بنفسه...وأن يفكِّك النص نفسه، فهذا لايعني أنه يتبع حركة

[1] - عبد الله إبراهيم: نفسه، ص:63.

[2] - جاك ديريدا: نفسه، ص:49.

مرجعية- ذاتية، حركة نص لايرجع إلاَّ إلى نفسه، وإنما هناك في النص قوى متنافرة تأتي لتقويضه وتجزئته...»[1].

ويعني هذا أن ديريدا يستبعد الخارج النصي، ويتموقع داخل النص أو الخطاب ليمارس لعبة الهدم والتفكيك والتقويض بغية الإطاحة بالطابوهات والمحرَّمات الموروثة، ونقد المقولات المركزية السائدة في الثقافة الغربية، وفضح الأوهام الإيديولوجية، ولاسيما إيديولوجية الدولة المهيمنة ومؤسساتها الحاكمة. لكن التفكيك الذي يمارسه ليس بالمفهوم البنيوي والسيميائي الذي يعقبه التركيب، وإعادة البناء بالمفهوم الإيجابي، فالتفكيك لديه دمن أجل التفكيك والتقويض والاختلاف. أي: باسم الهدم السلبي والتشتيت المتنافر.

تعدد اللغات والمعاني والنصوص:

يعرف جاك ديريدا التفكيكية على أساس أنها فلسفة الاختلاف والتقويض والتشتيت التي لاتؤمن بلغة واحدة؛ بل تؤمن بلغات متعددة عبر آليات الاختلاف، والتناقض، والحوار، والتقويض، والتناص. ويعني هذا التشديد على التعددية اللغوية والدلالية والثقافية. ويمكن القول أن تفكيكيته هي تفكيكية تعددية اختلافية، لاتؤمن بمنطق الوحدة، والانسجام، والكلية، والعرقية، والخصوصية، كما تأبى منطق الهيمنة والتمركز والتثبيت...

لقد أصبح التناص، ولاسيما مع جوليا كريستيفا وجماعة ييل الأنغلوسكسونية، من أهم التصورات النظرية والتطبيقية التي اغتنت بها التفكيكية بصفة خاصة، و(مابعد الحداثة) بصفة عامة، ولاسيما أن التناص يعبرِّ عن تعدُّد المعاني، واختلاف الدلالات، وتكرار النصوص والخطابات تناسلاً وتوالداً. وبتعبير آخر، لم يقف التفكيك عند هذه الحدود، فقد اغتنى إثر اكتشاف التناص، ولم تعد آفاق الدلالة منظورة، فضلاً عن ذلك، إن اكتشاف التكرارية من قبل ديريدا قد ألغى الفواصل بين النصوص الأدبية، ولما كانت النصوص متداخلة مع غيرها، يصبح مستحيلاً حصر دلالاتها. في هذا الإطار، يقوم ليتش (Leitch) بتنظيم التكرارية ضمن نظرية طريفة، فيقول: «إن تاريخ كل كلمة في النص مضروباً في عدد كلمات ذلك النص، يساوي مجموع النصوص المتداخلة مع النص الأخير، قيد القراءة، ولتعذُّر تحديد تاريخ كل كلمة في النصوص السابقة، فإن النصوص المتداخلة لاحصر لها، ومن ثم، فإن دلالاتها لايمكن الوقوف عليها لسعتها وتعددها»[2].

---

[1] - نفسه، ص:47.

[2] - عبد الله إبراهيم، وسعيد الغانمي، وعواد علي: معرفة الآخر، مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1990م، ص:130-131.

من هنا، تؤمن التفكيكية بفكرة التهجين الثقافي. وبالتالي، تنافح عن التلاقح الفكري، كما تدافع عن التعدد الدلالي والأنساق الثقافية المتعددة، وبوليفونية اللغة، وحوارية الخطاب الأبي والفلسفي...

مبدأ الاختلاف:

يتحدد المعنى في النصوص والكتابات المعطاة - بحسب جاك ديريدا- نتيجة تعدد المدلولات بين الكلمات المختلفة. ويعني هذا أن الاختلاف ميسم إيجابي في منهجيته، فالمعاني تتعدد بتعدد الاختلافات. وإذا كان فرديناند دوسوسير يرى أن للمدلول معنى اتفاقياً واحداً، فإن ديريدا يرى أن لذلك المعنى مدلولات مختلفة لامتناهية ومتعددة. وبهذا، يكون الاختلاف ملمحاً إيجابياً يسهم في إثراء اللغة والنص الأدبي أو الفلسفي. ولتوضيح هذا النوع من الاختلاف الإيجابي، استنبت ديريدا مصطلح (différance) المقابل للمصطلح السلبي لمفهوم الاختلاف الكلاسيكي (différence). وفي هذا النطاق، يقول مميزاً بين الكلمتين: أعتقد أن القلق حول ترجمة هذه المفردة يتجه إلى صميم الشكل. فهي ليست غير قابلة للترجمة إلى العربية فحسب، وإنما أيضاً إلى الإنكليزية وسواها من اللغات، وحتى إلى الفرنسية بمعنى ما، من حيث أنها تتعارض مع الكلمات المنحدرة من الميراث اللاتيني، كما أنها، في اقتصادها نفسه، غير قابلة للإبدال بمفردة أخرى. ولكن يمكن بالطبع أن نوضح استخدام هذه المفردة، وأن نقيم خطاباً حول استخدامها، وحول، مايعبِّر عن نفسه فيها بصورة اقتصادية، أو مقتصدة. إنني أكتب في الحقيقة على هذا النحو، وأعتبر أنني أكتب حقاً حين أذهب في اللغة إلى الحدود التي تصبح معها شبه عصية على الترجمة.هذه طريقة في عدم نسيان أننا نكتب دائماً داخل لغة معينة.

أما حول دلالات هذه المفردة، فأعتقد أنها تتضح من خلال سلسلة من المفردات الأخرى التي تعمل معها. الكتابة مثلاً، أو الأثر أو الزيادة أو الملحق، وهي جميعاً كلمات مزدوجة القيمة، أو ذات قيمة غير قابلة للتعيين: الأثر هو ما يشير وما يمحو في الوقت نفسه. أي: ما لا يكون حاضراً أبداً. والزيادة هي ما يأتي ليضاف، وما يسدُّ نقصاً. و(Hymen)، مثلما لدى ملارميه، تدل في الوقت نفسه على غشاء البكارة الذي يمنع من النفاذ، ويصون

العذرية، وعلى الالتحام في الزيجة. و«الفارماكون»، هذه المفردة، الأفلاطونية، تدل في الوقت نفسه، على السم والترياق، الخير والشر (وجهَيْ الكتابة) إلخ. إنها، إجمالاً كلمات ليست كلمات، ولا مفهومات، وليست قابلة للفصل عن اللغة، وهي تقوم بعمل مماثل للـ«Différance» الاختلاف

بحسب التسمية الدريدية، وإن كانت مختلفة عنها أيضاً.إنها، إذاً، سلسلة تتمتع كل حلقة منها باستقلالها النسبي، ولكن تتكرر فيها الحلقة المجاورة»[1].

ويعني هذا أن الاختلاف يقوم على تلاشي المعاني، وتعدد المدلولات، ووفرة المعاني الناتجة من التشتيت والتضادّ والتناقض.

الحضور والغياب:

ينبني الاختلاف على فلسفة الحضور والغياب، فيحضر هذا المعنى، ويغيب ذاك. وبهذا، تتناسل الاختلافات، وتتعدد المدلولات توالداً وتلاشياً وتفكيكاً وتأجيلاً وتشتيتاً. ويعني هذا كله أن ثمة وحدات تحضر ووحدات تغيب في الوقت نفسه. ويؤكد هذا انبناء فلسفة التفكيك على فلسفة التقويض، وآلية تشتيت المعاني وبعثرتها.

نقد الثنائيات والثوابت البنيوية:

تنبني فلسفة التفكيك على نقد جميع الثوابت البنيوية التي انبنت عليها البنيوية، كاللغة، والصوت، والدالّ وغير ذلك من المفاهيم والمقولات العقلية والثنائيات البنيوية. ومن هنا، يرى ديريدا «أن الفكر الغربي قائم على ثنائية ضدّية عدائية تتأسس عليها ولا توجد إلا بهذه الثنائية، كثنائية: العقل/ العاطفة، والعقل/الجسد، والذات/ الآخر، والمشافهة/ والكتابة، والرجل/ المرأة، وما إلى ذلك. وأن هذا الفكر دائماً يمنح الامتياز والفوقية للطرف الأول، ويلقي بالدونية والثانوية على الطرف الثاني. هذا الانحياز للأول على الثاني هو ما يسمِّيه ديريدا بالتمركز المنطقي، وهو يفيد من مقولات الخطاب الألسني خصوصاً ماتوصل إليه فرديناند دوسوسير. فهذا الأخير توصل إلى نتيجة حاسمة حين تبنى المعرفة اللغوية على الاختلاف. فمعرفة الكلمة وما تعني ليست سمة قارَّة فيها، بل الكلمة تعني وتقبل الإدراك لأنها تختلف عمَّا سواها، وما المعنى إلا نتيجة بناء كلمات على نحو معين وتحت شرط علاقات تقوم بينها تخضع لقوانين وقواعد ثابتة. في الوجهة اللغوية لا امتياز لكلمة على أخرى، ولا لحرف على آخر؛ وكذلك لا أسبقية للمعنى على تركيب الجملة، وإنما هو نتيجة ناجمة عن اكتمال البناء النحوي. إن الأسبقية أو الامتياز الذي يضيفه الفكر الغربي على المعنى هو ما يسمّيه ديريدا التمركز المنطقي. أي أن المعنى وظيفة المتحدث، وسابق على اللغة التي هي مجرد وسيلة ناقلة له من موقع أصلي إلى محطة أخرى. ومن أسبقية المعنى، تتحدد أسبقية القصد والوعي وما إلى ذلك من سمات هذا المنطق المركزي. من هنا أضفى الفكر الغربي

[1] - جاك ديريدا: نفسه، ص:53.

سمة الأولوية والامتياز على حضور اللفظة لدى ناطقها، وامتاز الصوت على الكتابة والخط الذي يقبل الانعزال والبعد عن مصدره (غياب). لكن ديريدا يأتي ليقلب هذه المقولة بالذات، فهو يرى أن الأسبقية، إن كان لا بد منها، هي أسبقية الكتابة على اللفظ، وعلينا أن نعي أن الكتابة عنده لاتعني الكتابة بمفهومها المألوف الذي يرى فيها مجرد تصوير وتمثيل للأصوات المنطوقة، وإنما هي مرادف للاختلاف. يتتبع ديريدا امتياز صوت المتكلم على الكتابة منذ أفلاطون حتى عصرنا هذا ليثبت أن الكتابة كانت دائماً تخضع لهيمنة اللفظ؛ مما جعل التمركز المنطقي عنده مرادفاً دقيقاً للتمركز الصوتي. وهو يركِّزعلى هذا الخطاب ليثبت أن المشروع الغربي يتناقض دائماً حين يجعل الكتابة مشتقَّة من اللفظ وتابعة له ومضافة إليه»[1].

إنطلاقاً من ذلك، تبدو التفكيكية بنيوية وغير بنيوية في الوقت نفسه. ومن ثم، تتأرجح بين الداخل والخارج، بين البداية والنهاية، بين البنية واللاَّ بنية. وفي هذا السياق، يقول ديريدا: «كانت البنيوية يومذاك مهيمنة. وكان التفكيك ذاهباً في هذا الاتجاه مادامت المفردة تعرب عن انتباه معيَّن إلى البنى، التي ليست، ببساطة، أفكاراً ولا أشكالاً، ولا تركيبات ولا حتى أنساقاً. كان التفكيك هو الآخر حركة بنيوية، أو بأية حال، حركة تضطلع بضرورة معينة للإشكاليات البنيوية. ولكنه أيضاً حركة ضد بنيوية، وهو يدين بجانب من نجاحه لهذا اللبس. كان الأمر يتعلق بحل، بفك، بنزع رواسب البنى اللغوية، وتمركزية لوغوسية، وتمركزية صوتية، بما أن البنيوية كانت يومها خاضعة بخاصة إلى نماذج لغوية (نماذج علم اللغة أو الألسنية المدعوة بالبنيوية)، ونماذج اجتماعية مؤسساتية وثقافية وفلسفية»[2].

تأسيساً على ماسبق، فإن الفلسفة التفكيكية جاءت لتقوِّض جميع الثوابت البنيوية والثنائيات التي قامت عليها، خصوصاً ثنائية الصوت والكتابة، وثنائية الدالّ والمدلول...

التأويل المتناقض والمختلف:

يستند الفكر التفكيكي إلى التأويل المبني على الاختلاف والتناقض، وخصوصاً في مجال الأدب والنقد كما عند الأنغلوسكسونيين؛ لأن ديريدا حصر التفكيك، بداية الأمر، في مجال الفلسفة ليس إلَّا. في حين توسَّع التفكيك مع جماعة ييل ليشمل البلاغة، والسيميوطيقا، وقراءة النص الأدبي، كما هو الحال مع **بول دومان، وهارولد بلوم، وجيوفري هارتمان، وهيليز ميلر...**

[1]- ميجان الرويلي وسعد البازعي:نفسه، ص: 108-109.

[2] - جاك ديريدا: نفسه، ص: 59-60.

وعليه، تستعين التفكيكة بقراءة تقويضية همُّها الأول هو كشف التناقضات والاختلافات الفكرية، وترجيح الهامش على المركز، والاهتمام بالمدنَّس على حساب المقدَّس. ومن ثم، فالقارئ هو الذي يمارس القراءة التفكيكية. ومن المعلوم أن التأويل لايوجد داخل النص أو في مرجعه، بل يمارسه القارئ بطريقة ممتعة لاستكناه الدلالات المتناقضة في ما بينها اختلافاً وتلاشياً وتصادماً. ومن هنا، فليس هناك دلالة معينة داخل النص، بل يحلل القارئ النص في ضوء تجربته الشخصية، وفي ضوء تجربة قراءته المعينة. في هذا المجال، يرى الباحث المغربي محمد مفتاح أن التيار التفكيكي يعتمد على أسس فلسفية رافضة للثنائيات القديمة، وعلى مفاهيم سفسطائية وتراث قبالي وفلسفة عدمية. ومنطلقه الأساس «أن كل نص لايقبل أو لايحتوي تأويلات مختلفة فقط، ولكنه يقبل تأويلات متناقضة يلغي بعضها بعضاً». وقد تفرَّعت عن هذا المبدأ العام تعاليم عدة يمكن إجمالها في ما يلي:

◇ النص يجب أن يُهدم حتى يتهاوى نسيجه التعبيري.

◇ النص لايتحدث عن خارجه (مرجعه)، بل لايتحدث عن نفسه، وإنما تجربتنا في القراءة هي التي تحدثنا عنه.

◇ النص يمكن أن يُقرأ بتجاوز لمعناه التواضعي والاصطلاحي، وهذه القراءة هي نوع من اللعب الحر. وعلى هذا الأساس، فإن تأويلات النص وتعدُّداتها متعلقة أساساً بمؤهلات القارئ، فالنص بمثابة بصلة ضخمة لاينتهي تقشيرها، وإن السياق العام ومساق النص لا أهمية لهما في التأويل، لأن المقصود ليس الوصول إلى حقيقة ما يتحدث عنه النص، وإنما الهدف تحقيق المتعة، ولذلك، فإنه لا اعتبار للتأويلات الأخرى التي ليست إلا إركامات ممنوحة من قبل النقاد للنص ليلائموا بينه وبين قيمهم».

تلك هي خلفيات التفكيكيِّين... وهي خلفيات تستقي من تيارات فلسفية تهدف إلى تحطيم البنيات العتيقة بمختلف أشكالها وأنواعها، وإلى تفضيل الشكل، وإلى الأخذ بنسبية مطلقة قد تصل إلى العدمية[1].

نفهم من هذا كله غياب الدلالة والحقيقة، ورفض المعطى الخارجي (صاحب النص، وظروفه، وسياقه، وعتباته..)، والتخندق داخل النص بين الانفتاح والانغلاق، والتلذُّذ بالنص في أثناء عملية القراءة.

---

[1] - محمد مفتاح: مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1990م، ص:101-102.

5 - التفكيكية منهجية في القراءة والكتابة

من المعلوم أن التفكيكية مدرسة وفلسفة ومنهجية في تحليل الكتابات الأدبية والفلسفية والصحفية. وتنتمي هذه المقاربة إلى الفلسفة المعاصرة، أو فلسفة (ما بعد الحداثة). وتستهدف تحصيل المعاني القائمة على التلاشي والاختلاف. أي: تستكشف تلك المعاني المختلفة الموجودة في ثنايا النصوص أو الكتابات. وهناك من يقول : إن التفكيكية ليست طريقة أو منهجية فلسفية أو أدبية، بل هي تطبيق وممارسة فعلية. لكن ديريدا لايعتبرها منهجية، والدليل على ذلك صعوبتها، واختلافها عن المنهجيات الأخرى. ولوكانت منهجية لخضعت للتنظير، وكانت لها لغة خاصة بها، وقواعد إجرائية معينة، وهذا مارفضه التفكيكية التي تثور على القواعد والبنى الثابتة والمقولات المركزية. فاللغة التي نستعملها ونعبِّر بها - بحسب هايدغر، وديريدا، ونيتشه- قيدت جميع المفكرين والدارسين ونقَّاد الأدب، وسيَّجتهم في قوالب معينة ثابتة، وأغرقتهم في عوالم التخييل والمبالغة والمجاز الكاذب. ويتأرجح ديريدا منهجياً بين الانفتاح والانغلاق، وبين البنيوية وضد البنيوية. ومن ثم، فلابد من تفجير اللغة في أثناء الكتابة، وتثويرها بشكل جذري.

ويجدر القول هنا أن التفكيكية هي بناء إبداعي قائم على التثوير، والتقويض، والتشتيت، والتشديد على الأمل والمستقبل. وإذا كانت قد انطلقت من أوروبا فإنها اغتنت وانتشرت، بشكل من الأشكال، في أميركا الشمالية، وخصوصاً في الولايات المتحدة. ويعني هذا أن لها نسخة أوروبية من جهة، ونسخة أميركية من جهة أخرى.

وهي لم تظهر في الثقافة الأنغلوسكسونية باعتبارها منهجية نقدية أدبية لمقاربة النصوص الإبداعية، إلا في سنوات السبعين (1970م) من القرن العشرين، مع مجموعة من النقاد الأميركيين، أمثال: بول دو مان (Paul De Man)، وهيليس ميلر (J.Hillis Miller)، وهارولد بلوم (Harold Bloom)، وجيوفري هارتمان (Geoffrey hartmann)، وهؤلاء شكَّلوا ما يسمَّى مدرسة ييل (Yale).

يهدف التأويل التفكيكي إلى استكشاف الاختلاف، واستِكناه المعاني المتضاربة والمختلفة في ما بينها. وما يهم في التشريح والتحليل هو الاهتمام باختلافات الدليل وتقويضها، واستخراج العلامات والسمات الاختلافية. أما تقنية ديريدا الفعلية فهي التركيز على النقاط في نص تكون فيه التناقضات واضحة (نقاط عرضية)، حيث تتابع الآثار المترتبة على هذه النقاط، وتؤدي في نهاية المطاف إلى تقويض أو تفكيك البنيان كله[1].

[1] - ديفيد كارتر: نفسه، ص:119.

وتنبني منهجية الاختلاف على نقاط أساسية هي:

◇ رصد مظاهر الاختلاف والتقويض، ومواطن التناقض والتضادّ في نص أو خطاب ما.

◇ تعيين العناصر المهمشة، وإبراز البنى والهوامش المقصية. والتركيز على نقطة معينة لتطويقها اختلافاً وتناقضاً، والإحاطة بها تقويضاً وتضادّاً وتشتيتاً.

◇ التعرُّض لهذه النقاط المهمَّشة بآليات تفكيكية من أجل استكشاف مظاهر الاختلاف والتناقض والتضادّ.

◇ إقصاء الخارج النَصّي من مؤلف، وسياق، وتحقيب تاريخي، وتصنيف أدبي وأجناسي ومدرسي...

◇ الاهتمام بالتناص والتكرار وتداخل النصوص...

◇ ممارسة لغة التشكيك والتقويض والتشتيت والاختلاف حين التعامل مع الأفكار والمعاني والرسائل المباشرة وغير المباشرة.

◇ الانتقال من الدلالات الظاهرية الصريحة إلى الدلالات الإيحائية العميقة الثاوية وراء السطح.

◇ الاهتمام بالمختلف والمتناقض والمتضادّ والهامش والمدنَّس...

◇ إعادة الاعتبار للكتابة كالوشم، والأطراس، والآثار وغيرها...

◇ إستعمال مجموعة من المفاهيم المصطلحية والآليات الإجرائية، مثل: التشريح، والتفكيك، والتقويض، والتشتيت، والفضح، والتعرية، والهدم، والبناء...

◇ تعتمد التفكيكية على القراءة الاستكشافية الداخلية للنص والخطاب، وزحزحة الإشكالات الأساسية، وتشغيل قراءة الحفر والتعرية. وبتعبير آخر، تقوم على اكتشاف الأجزاء المهمشة والمخفية والمطموسة في نص أو خطاب ما، وفرز هذه الأجزاء المخفية بعد نبشها ونشرها على طاولة التشريح والتحليل والتقويض لمعرفة كيف تمارس دورها ضمن البنية العامة للفكر. و«من ثم، معرفة نقاطها الضعيفة والقوية، الصالحة والطالحة. وعندئذٍ، نتوصل إلى إمكانية أكبر وفعالية أكثر في نقد شروط إنتاج ثقافة معينة والوظائف التي تملؤها هذه الثقافة، وتقوم بها. إن الهدف الأقصى للتفكيك يتمثل بإتاحة معرفة أفضل للظواهر البشرية والاجتماعية

والتاريخية، ومعرفة كيف تشكَّلت وانبنت. كما أنه يقوم بوظيفة تحريرية وتطهيرية مؤكدة»[1].

كل هذا يعني أن التفكيكية تعتمد على خطوتين إجرائيتين هما: أولاً، التفكيك التشريحي القائم على رصد الاختلافات والمتناقضات والمعاني المتعددة اللامتناهية، وثانياً، إعادة تركيبها ليس في ثوابت مقولاتية، أو في شكل قواعد صورية، أو بنيات مجردة كما تفعل البنيوية السردية والسيميوطيقا، بل تتم إعادة البناء بتقويض الدلالات كلها، وتشتيتها تفكيكاً وتأجيلاً.

6 – رواد التفكيكية في العالمين الغربي والعربي

لقد تمثَّل مجموعة من الفلاسفة ونقَّاد الأدب فلسفة الاختلاف أو المقاربة التفكيكية منهجاً للبحث والقراءة والدراسة، وتشريح النصوص والخطابات الفلسفية والأدبية والتاريخية والنصوص الدينية المقدَّسة، وذلك كله من أجل إضاءة بعض النقاط المعتمة، وتقويض الأدلة والمدلولات بغية هدم المقولات المركزية المهيمنة، وإعادة النظر في ما هو هامشيّ ومقصيّ ومستبعد من الفكر الإنساني. ومن ثم، فالرواية النسائية - مثلاً- نموذج للتفكيكية حيث تشخِّص الصراع المضادّ للعادات والتقاليد الموروثة، وتنقد سلطة الرجل وسلطة المؤسسة البطريركية.

ومن أهم التفكيكيين الغربيين مارتن هايدغر(Heidegger)، ونيتشه(Neitsze)، وجاك ديريدا(Derrida)، ورولان بارت(Barthes)، وجان لوك نانسي(Jean-Luc Nancy)، وفيليب لاكو لابارث(Philippe Lacoue-Labarthe)، وجوليا كريستيفا(Julia Kristeva)، وهيلين سيكسو(Hélène Cixous)، وبرنارد شتايكلير(Bernard Stiegler)، ولويس دي ميراندا(Luis de Miranda)، وريشارد روتي (Richard Rorty)، وأفيتال رونيل (Avital Ronell)، وفرانسوا نول (François Nault)، وجورج شتاينر(George Steiner)، وإيفيس سيطون(Yves Citton)، وجاك إيرمان(Jacques Ehrmann)، وتيودور أدورنو(Théodore Adorno)...

ومن أهم روَّادها في الثقافة الأنغلوسكسونية بول دو مان(Paul De Man)، وهيليس ميلر (J.Hillis Miller)، وهارولد بلوم(Harold Bloom)، وجيوفري هارتمان (Geoffrey hartmann)، وقد شكَّلوا جميعاً يسمَّى مدرسة ييل(Yale).

أما التفكيكيون العرب فيمكن الحديث، في مجال الفكر والفلسفة، عن إدوارد سعيد في كتابه

[1] - هاشم صالح: (بين مفهوم الأرثوذكسية والعقلية الدوغمائية)، الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، محمد أركون، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، طبعة 1987م، ص:10.

(**الاستشراق**)[1]، وعبد الكبير الخطيبي في مجموعة من كتبه، ولاسيما (**النقد المزدوج**)[2]، و(**في الكتابة والتجربة**)[3]، و(**الاسم العربي الجريح**)[4]، ومحمد أركون في كتابه (**الفكر الإسلامي: قراءة علمية**)[5]، وعبد السلام بنعبد العالي في كتابه(**أسس الفكر الفلسفي المعاصر**)[6]، ومحمد نور الدين أفاية في كتابه (**الهوية والاختلاف**)[7]، وفتحي التريكي في كتابه (**قراءات في فلسفة التنوع**)[8]، وعلي حرب في كتابيه (**نقد النص**)[9]،و(**هكذا أقرأ مابعد التفكيك**)[10]، ومطاع صفدي في كثير من مقالاته المنشورة في مجلة «الفكر العربي المعاصر»[11]، ومحمد أحمد البنكي في كتابه (**ديريدا عربيا/ قراءة في الفكر النقدي العربي**)[12]، وعلي أومليل في كتابه (**شرعية الاختلاف**)[13]...

أما التفكيكيون العرب في مجال الأدب والنقد، فهم: عبد الله الغذامي في كتابه (**الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية**[14])، ومحمد مفتاح في كتابه (**مجهول البيان**)[15]، وكتابه (**تحليل الخطاب الشعري**)[16]، وعبد الله إبراهيم في كتابه(**التفكيك: الأصول والمقولات**)[17]، وهشام الدركاوي في كتابه(**التفكيكية:التأسيس والمراس**)[18]، وسعد البازعي في كتابه (**استقبال الآخر(الغرب في النقد العربي الحديث**)[19]، وكتابه (**الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف**)[20]، وكتابه

[1] - إدوارد سعيد: الاستشراق، ترجمة: كمال أبوديب، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، لبنان، الطبعة السابعة، سنة 2005م.
[2] - عبد الكبير الخطيبي،النقد المزدوج، دار العودة، بيروت، لبنان، طبعة 1980م.
[3] - نفسه: في الكتابة والتجربة، ترجمة: محمد برادة، دار العودة، بيروت، لبنان، طبعة 1980م.
[4] - نفسه: الاسم العربي الجريح، دار العودة، بيروت،لبنان، الطبعة الأولى 1980م.
[5] - محمد أركون: الفكر الإسلامي: قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، طبعة 1987م.
[6] - عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر: مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى 1991م.
[7] - محمد نورالدين أفاية: الهوية والاختلاف، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، الطبعة الأولى سنة 1988م.
[8] - فتحي التريكي: قراءات في فلسفة التنوع، دار التنوير للنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى 1988م.
[9] - علي حرب: نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، طبعة ثانية 1995م.
[10] - نفسه:هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 2005م.
[11] - مطاع صفدي: (في الذات الحي بعد كل تفكيك)، مجلة الفكر العربي المعاصر، العددان:152-153، السنة 2010م، ص:4-21.
[12]- محمد أحمد البنكي في كتابه:دريدا عربيا/ قراءة في الفكر النقدي العربي،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 2008م.
[13] - د.علي أومليل: في شرعية الاختلاف، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1991م.
[14]- عبد الله الغذامي:الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية، نظرية و تطبيق، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة السادسة، 2006م.
[15] - محمد مفتاح: مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1990م، ص:101.
[16] - نفسه: تحليل الخطاب الشعري(إستراتيجية التناص)، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1985م.
[17] - عبد الله إبراهيم: التفكيك: الأصول والمقولات، عيون المقالات، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى سنة 1990م.
[18] -هشام الدركاوي: التفكيكية: التأسيس والمراس، دار الحوار، دمشق، سوريا، الطبعة الأولى سنة 2011م.
[19] - سعد البازعي: استقبال الآخر(الغرب في النقد العربي الحديث)،المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 2004م.
[20] - نفسه: الاختلاف الثقافي وثقافة الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى سنة 2008م.

مع ميجان الرويلي(**دليل الناقد الأدبي**)[1]، وعبد العزيز حمودة في كتابه(**المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية**)[2]، وعبد الملك مرتاض في كتابه (**دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة» أين ليلاي» لمحمد العيد**)[3]، وبسام قطوس في كتابه (**إستراتيجيات القراءة ـ التأصيل والإجراء النقدي**)[4]، وخالد أمين في كتابه (**الفن المسرحي وأسطورة الأصل**)[5].

7 – قيمة التفكيكية

أصبحت التفكيكية منهجية مطبَّقة في الفلسفة والأدب والفن وجميع حقول الثقافة، ولاسيما في الثقافة الأنغلوسكسونية. وقد تم ترحيلها من حقل الفلسفة واللاهوت إلى حقل الأدب والبلاغة والتأويل مع جماعة ييل.

وقد تعرضت التفكيكية لانتقادات عنيفة، سواء في شقها الأدبي أم الفلسفي، ولاسيما في شعب الأدب في جامعات الولايات المتحدة الأميركية. فما يلاحظ عليها أولاً أنها رؤية فلسفية غامضة في طرحها النظري والمنهجي، وأن مقولاتها ومفاهيمها أكثر تعقيداً وصعوبة وإبهاماً، ولو أخذنا - مثلاً- مصطلح التفكيك عند ديريدا، لرأيناه مختلفاً عن مفهوم التفكيك عند البنيويين، فهو عنده يعني الهدم، والتقويض، والتشتيت، وبعثرة الدلالات المختلفة بشكل عدمي وسلبي، في حين أنه عند البنيويين إيجابي يحترم ثوابت العقل والمنطق واللغة الكلامية. وهو يعترف بذلك شخصياً حينما يقول: «إن صعوبة تحديد مفردة التفكيك، وبالتالي ترجمتها، إنما تنبعان من كون جميع المحمولات وجميع المفهومات التحديدية وجميع الدلالات المعجمية، وحتى التمفصلات النحوية التي تبدو في لحظة معينة وهي تمنح نفسها لهذا التحديد وهذه الترجمة، خاضعة هي الأخرى للتفكيك وقابلة له، مباشرة أو مداورة، إلخ... وهذا يصح على كلمة التفكيك وعلى وحدتها، مثلما على كل كلمة...»[6].

كما تختلف النسخة الأميركية من التفكيكية عن النسخة الأوروبية الدريدية في كثير من المبادئ والأفكار. والسبب في هذا التباعد هو الترجمة لأفكار ديريدا من الأصل الفرنسي إلى اللغة الإنكليزية؛ مما أفقد هذه الأفكار دلالاتها الاصطلاحية الأصلية، ومفاهيمها العميقة. فالترجمة -

---

[1] - ميجان الرويلي وسعد البازعي: دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الثانية 2000م.

[2] - عبد العزيز حمودة :المرايا المحدبة من البنيوية إلى التفكيكية، سلسلة عالم المعرفة، العدد:232، السنة 1998م.

[3] - مرتاض، عبد الملك: دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة (أين ليلاي) لمحمد العيد، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، الطبعة الأولى سنة 1992م.

[4]- قطوس، بسام: استراتيجيات القراءة ـ التأصيل والإجراء النقدي، دار الكندي، إربد، الأردن، 1998م.

[5] - خالد أمين: الفن المسرحي وأسطورة الأصل، مطبعة ألطوبرس، طنجة، المغرب، الطبعة الثانية، 2007م.

[6]- جاد ديريدا: نفسه، ص:62.

كما قيل- خيانة، وخير دليل على ذلك ترجمة مصطلح الاختلاف الذي أثار كثيراً من سوء الفهم في الثقافة الأنغلوسكسونية والثقافة اليابانية.

ومن المعلوم أن التفكيكية - باعتبارها إيديولوجية راديكالية- متشبعة بأفكار كارل ماركس الثورية. لذا، تحسب هذه النظرية الفلسفية الجديدة على سياسة اليسار، وفكر (مابعد الحداثة)، كما أن ديريدا محسوب على اليسار الفرنسي. وهنا، ننبِّه إلى أن لا علاقة للتفكيكية بفشل ثورة الطلاب في فرنسا سنة 1968م؛ لأن ديريدا كتب أفكاره في سنوات الخمسين وبدايات الستين من القرن الماضي. ومن ثم، فإن مدرسة ييل الأميركية مختلفة سياسياً وإيديولوجياً عن سياسته؛ لأن المدرسة تدافع عن سياسة أميركا الليبرالية ذات الطابع الرأسمالي. وهناك من يتهم التفكيكية و(ما بعد الحداثة) بأنها ترعى جيلاً بلا مواطنة، وذا وعي ثوري رافض وعدمي، وذا تفكير سلبي.

وهكذا، فهي في جوهرها، ضد الأفكار السياسية ذات الطابع المؤسساتي. لذا، تحارب التفكيكية البنيوية والسيميائية. من هنا، يطالب ديريدا بتعرية الخطاب الرسمي، وفضح مقاصده الإيديولوجية؛ لأن الإيديولوجيا تتخفى وراء الخطاب. ويستخدم خطابه التفكيكي التقويضي لمناهضة الديمقراطية الرأسمالية، واستبدالها بديمقراطية مستقبلية ستحل يوماً ما.

في هذا الإطار، يرى كثير من الباحثين والدارسين أن التفكيكية قد ابتعدت كثيراً عن أفكار جاك ديريدا كما طرحها في أصولها الحقيقية. ولم يلتزم أصحابها بوعوده، ولم يتقيدوا بشروطه النظرية والتوجيهية.

وإذا كان ديريدا يرفض أن تتحول التفكيكية إلى منهجية أو طريقة نقدية لقراءة الأدب، فإن التفكيكيين في الولايات المتحدة حوَّلوها إلى طريقة في التأويل النقدي، وقراءة النصوص الأدبية كما هو حال بول دومان. وبهذا، أصبحت طريقة في القراءة والتأويل وتشريح النصوص والخطابات كيفما كان نوعها.

والخلاصة أنّ ما يميز التفكيكية أن صاحبها جاك ديريدا قد مارس علم الاستغراب التقويضي من أجل نقد الحضارة الغربية من الداخل، بنقد مركزيتها الأَنَوية، والتسفيه بغطرستها وتبجُّحها وغرورها المبالغ فيه، بالدعوة إلى حضارة الكتابة من جهة، وحضارة التعدُّد من جهة أخرى.

حداثة ضد الحداثة

الغرب في حداثته وما بعد حداثتهِ وأمبرياليّتهِ

موريس گنينغ ـMaurice GNING[*]

تناقش هذه المقالة للباحث والأكاديمي السنغالي موريس غنينغ إشكالية ما بعد الغرب من زاوية نقد الحداثة بأطوارها المتعدِّدة، ولا سيما في طورها الأمبريالي المعاصر. يبيِّن الكاتب أن الهدف الأساس من هذه الدراسة هو الإضاءة على العلاقة الوطيدة بين "الحداثة"(modernité) و"ما بعد الحداثة" (postmodernité)، وهما تيّاران فكريّان غالبًا ما يُصوَّران باعتبارهما متضادَّيْن. إلَّا أنه يحاول أن - بحسب الكاتب- يثبت أنّ التباين المُدَّعى بين هاتين الإيديولوجيتين هي شكليَّةٌ فقط، ذلك أنَّهما تسعيان خلفَ الغاية نفسها، وهي تنفيذ المشروع الأمبريالي. ولئن كانت الحداثة هي مشروع أوروبا الاستعمارية في حقبة الثورة الصناعية، فإنّ ما بعد الحداثة هي مشروع أميركا الاستعمارية الجديدة (néo-colonialiste) في زمن العولمة. هذه مثل تلك، وكلتاهما ناقلةٌ للفوضى العامّة (chaos universel).

المحرِّر

في هذه الدراسة، نصُبُّ اهتمامنا على تيّارين فكريّين هما: "الحداثة" و "ما بعد الحداثة". هذان التياران كثيراً ما يُسمَّيان أيضًا "الحداثويّة" (modernisme) و "ما بعد الحداثويّة" (post-modernisme). غير أن هاتين الكلمتين تُحيلان، عمومًا، إلى الحركات الفنّية المرتبطة على التوالي بالتياريْن الفكريَّيْن "الحداثي"و"ما بعد الحداثي". ولأجل تجنّب الالتباس مع الأبعاد الفنّية التي تتضمن كلاً منهما، فقد ارتأينا هنا استخدام كلمتيْ "الحداثة"و"ما بعد الحداثة".

تستمدُّ "ما بعد الحداثة" معناها من نقدها للطبيعة الأورومركزية (eurocentrique)

---

*ـ أستاذ في جامعة گاستون برجي دو سان- لويس (UFR) للآداب والعلوم الإنسانية في السنغال.
(Université Gaston Berger de Saint-Louis UFR de lettres et Sciences Humaines – Sénégal).

ـ العنوان الأصلي للمقال باللغة الفرنسية:

Modernité, Posmodernité et Impérialisme Occidental

ـ المصدر: نقلاً عن موقع: https://eujournal.org.

ـ تعريب: جمال عمّار.

والهيمنيّة لـ"الحداثة"، فتُزيح أسُسها المعرفيّة لتطرح من بعد ذلك نمطًا جديدًا من الحياةِ والفكر يحترم التعدُّد في الرؤى الكونيّة. وهذا ما قاد شريحة من النُقّاد إلى معارضة هذين الفكرين الغربيّيْن، سواءً في مبادئهما أم في توجُّههما.

بما أنّ"ما بعد الحداثة" قد تأسّست ضد أمبريالية "الحداثة"، وبسبب دحضها لخطابها المُجمِّعُ (totalisant)، فإنّها تُعطي الانطباع بأنها إيديولوجيا تحريريّةٌ. على الرغم من ذلك، فإن النظر الفاحص والأقرب إلى الدقة، يجعلنا نتبيَّنُ أن "ما بعد الحداثة" تندرج في المنطق الأمبريالي نفسه لـ"الحداثة".

من خلال الحفر في التاريخ، وفي البيئة الجيوسياسة والثقافية، وفي أفكار منظِّري هذين التيارين الفكريّين ونُقّادهما، وبالذات أفكار الماركسيين و"ما بعد البنيويِّين" مثل ليوتار، وديريدا، وفوكو، فإنّ هذا العملَ قد حدَّد لنفسه هدفَ إثباتِ أنّ بين هذين التيارين الإيديولوجيَّيْن علاقةٌ وطيدةٌ جدًّا. فهما في الواقع، رؤيتان أمبرياليتان لا تختلفان، في النظر إلى بعض الحقائق التاريخية سوى في الشكل. بالإضافة إلى ذلك، سوف نرى كيف أنّ نمط الحياة الذي تطرحه "ما بعد الحداثة" يمُثّل أداةً فعّالةً لفرض رؤيةٍ أُحاديّة ناقلةٍ لفوضًى عامّةٍ، من المرجَّح أنها أسوأ من الفوضى التي سبّبتها"الحداثة".

"الحداثة" الهيمنيّة ونتائجها الكارثيّة:

"الحداثة" هي تلك الإيديولوجيا الغربية التي وُلدت مع بداية عصر النهضة، وحلّت محلّ إيديولوجيا القرون الوسطى. لقد ساهمت النظريات والاكتشافات العلمية العديدة التي عرفها القرنان الخامس عشر والسادس عشر، في حدوث تغيّرٍ كاملٍ في النظرة الغربية للعالم. ومُذّاك لم تعد الكنيسة الكاثوليكية مع عقائدها "الخاطئة علميًّا"، هي التي يجب أن تقود الفكرَ والفعلَ الإنسانيّين، بل بالأحرى العقل الذي هو الميزة الجوهرية للإنسان.

بفضل نور العقل (raison)، وهو القوّة الرشيدة (bon sens)، الذي قال عنه ديكارت إنه "الشيء الأحسنُ توزيعًا في العالم"، اعتبرت "الحداثة الغربية" أن عليها واجب القضاء على الظلاميّة والجهل. كما أنها بتفانيها في رفض الخضوع، بلا تبصُّر، للعقيدة الوثوقية الجازمة (dogme) وللسلطة، شجّعت حرية الرأي والمعرفة العلميّة، كشرطَين ضروريين وحيدين لبناء عالمٍ تسودهُ العدالةُ والمساواةُ والحريةُ والانضباط. ذلك العالم، كما صوّرتهُ الحداثة، هو عالمٌ يستطيع فيه الفرد أن يتكامل في شخصيته، وأن يتصالح مع ذاته ككائنٍ عالميٍّ، وبالتالي كـ

"ذات- في- العالم (sujet-dans-le-monde)، يشعر أنه مسؤولٌ عن نفسه وعن المجتمع"، حسب تعبير آلان توران (TOURAINE2000,).

إنّ الفكر "الحداثيّ"، من خلال اعتباره أن الاستعمال الصارم للعقل هو السّبيل الوحيد لبلوغ الجنس البشريّ الحالة المُثلى للتقدّم، قد صاغ رؤيته العقلانية قانونًا عامًّا (loi universelle). وبالاتكاءِ على خطابٍ تبريريٍّ، باشر بتسقيط وإبطال واستبعاد جميع الرؤى الكونية الأخرى، بما هي رؤىً غير متوافقة مع المبادئ العقلانية. فلقد أُعتُبرت تلك الرؤى ظلاميّةً وبدائيةً وهمجيّةً ورجعيّة، مثلما اعتُبرت الشعوبُ التي تحملها شعوبًا تتطوّرُ على هامشِ التاريخ. بهذا الصدد، فإنّ الحكم المشهورَ الذي أصدرهُ هيغل (HEGEL, 2007) عن القارّة الأفريقية، لا يحتاج إلى أيِّ تعليق:

"تلك القارة [الأفريقية] ليست ذاتَ أهميّةٍ من وجهة نظر تاريخها الخاصّ، بل من وجهة أنّنا نرى أنّ الإنسان (الأفريقي) يعيش حالةً من الهمجيّة والتوحّش ما زالت تمنعه من الانخراط في الحضارة. ظلَّت أفريقيا منذ العصور المُوغِلة في القِدم، منغلقةً، وبلا علاقات مع بقية أرجاء العالم؛ إنّها بلادُ الذهب، المُنكفِئةُ على نفسها، بلادُ الطفولة [الإنسانيّة]التي ظلَّت، في ما وراء التاريخ الواعي، متّشحةً بلون الليل الأسود".

هيغل، مفكرُ جدل (ديالكتيك) التاريخ، هو أحدُ أهم المنظِّرين المجسِّدين للتيار "الحداثي". وجهة نظرِه حولَ هذه القارة تعكس تمامًا روح هذه الإيديولوجيا التي تقرن أفريقيا بالظلمات، وبعصر الطفولة (الإنسانية)، أو بـ "تابولا رازا" (tabula rasa). بعبارةٍ أخرى، إنها إيديولوجيا تقرن القارة الأفريقية بعذريّة العقل البشري.

إن "الغربَ الحداثيّ"، في مسعاهُ لتحقيق خلاص المجتمعات (universalité des communautés) اعتقد أنهُ من الضروريّ نقلُ أنوارِ عقلهِ إلى جميعِ الشعوب "التي لا تزال غارقةً في الظُّلمة والجهل"، وأنّه من الضروريّ التعجيل بإدماجها في الحداثة والتاريخ. تلك هي الرؤية التي بُرِّر بها المشروع الاستعماريُّ الغربيُّ "لصالح" الشعوب "الهمجيّة" في أفريقيا، التي وجدت نفسها، بالتّالي، خاضعةً لتمرين "الحضارة".

بشكلٍ غريبٍ جدًّا، كان للغرب، الذي جاء لـ "حضرنة الهمَج" (civiliser les barbares)، كان له، بشكلٍ جليٍّ جدًّا انشغالاتٌ أخرى حقيقيةٌ أكثر. إنّ البلدان المكوِّنة للغرب كانت مندفعةً في أغلبها، في مشروع توسيع حيِّزها الجغرافيّ في سياقٍ ماركنتيليٍّ. أسفرت تلك السياسةُ

التوسُّعيّة عن ولادة الأمبراطوريات الأوروبية الكبرى للقرنين السادس عشر والسابع عشر، التي تكوّنت في أميركا والمحيط الهادئ. في القرن التاسع عشر، عرفت أغلب تلك البلدان الأوروبية الثورة الصناعية. ولكونها مُصنَّعة وفيها فائضٌ من السكّان، كانت تلك الدولُ بحاجةٍ إلى الموادِّ الأوّليةِ لصناعاتها، وإلى الأراضي لاستيعاب فائضها من السُّكان، وإلى سوقٍ كبيرةٍ لتصريف منتوجاتها الصناعية. لقد ساهم الحراكُ الثوريُّ لـ 13 من المستعمرات الإنكليزية في أميركا، والذي أدّى إلى الاستقلال سنة 1783م، باسم الولايات المتحدة الأميركية، في تسريع تحرير المستعمرات الأخرى في القارّة [الأميركية].

انعطف المستعمرون، بعد خسارتهم لهذه المستعمرات، نحو أفريقيا وآسيا لأجل تجديد بناء أمبراطورياتهم. كانت تلك هي المرحلةَ الثانيةَ من الاستعمار، والتي لخّص دافعَها، الاقتصاديَّ أساسًا، رجلُ الدولة الفرنسيّ جول فيرّي (Jules FERRY) في قوله: "إن السياسة الاستعمارية هي بنت السياسة الصناعية". وهذا يعني أنّ الأطروحة الإنسانية والإيديولوجية لم تكن سوى غطاءٍ كان الغرب قد أخفى تحته مشروعَه الأمبرياليَّ. على كلِّ حالٍ، فإنّ "رسالة الحضرنة" (mission civilisatrice) قد تبيّن أنّها كانت مَسًّا خطيراً بكرامةِ الإنسانِ الأسود، وأنها قد جرّدته من جوهره على المستويَيْن الثقافيّ والاقتصاديّ.

انحرافات الماركسية

بالتوازي مع ذلك الخطاب العقلانيّ الذي قُرِنَ غالبًا بالرأسماليّة، والذي مَثّل القاعدةَ لإخضاع شعوب أفريقيا وآسيا، ظهرت سرديّاتٌ مُعمِّمةٌ أخرى بإمكاننا أن نُدرج في صفوفها الاشتراكية والماركسية-الشيوعيّة. تلك السرديّاتُ العظمى (métarécits)، وبوصفها خطابات تقدميّةً، ناقلةً لمشاريعَ تحريريّةٍ للإنسانيّة، هي مُكوناتٌ للفكرِ "الحداثي"، وإن كانت متناقضةً جذريًّا مع توجّهه الرأسمالي.

يمُكننا أن نُضيف إلى الاشتراكية وإلى الماركسية-والشيوعيّة، خطاباتٍ أخرى، ستنحرف سريعًا، للأسف، عن خطوطها الإيديولوجية لتتحول إلى أدوات استبداديّةٍ حقيقيّةٍ، هدفها الوحيد هو تحقيق الأهداف المُدمّرة المشؤومة لأصحابها. لقد أدّت إلى ولادة أشنع الأنظمة الشموليّة الاستبداديّة، التي لم يسبق للعالم أن عرفها طيلة تاريخه، مثل النظام الستاليني في الإتحاد السوفياتي، والنظام النازي في ألمانيا، اللذيْن كانا مشؤوميْن على البشريّة جمعاء.

تلك النظريّات المتّسمةُ بعمقٍ بسِمتَيِ الهيمنةِ والعنف، والقائمةُ على مقاييسَ لإقصاءِ قسمٍ

معينَّ من الأفراد والطبقات الاجتماعية، تلك النظريات كانت هي المرتكز الإيديولوجيّ لأعمال إباديّةٍ مجنونةٍ من قبل ألمانيا النازيّة، والـ"الكُولاگ" (Goulags) التي أباد فيها النظامُ الشموليُّ السوفياتيُّ 10 ملايينِ إنسانٍ، بالذات من المعارضين لنظام ستالين الاستبداديّ. علاوةً على ذلك، فإنّ السياسة التوسّعية لتلك الأنظمة الديكتاتورية، وخصوصاً النظام النازيّ الألمانيّ، كانت أحد أسباب اندلاع الحرب الأكثر دمويّةً وتقتيلاً في تاريخِ البشرية، وهي الحربُ العالميةُ الثانيةُ، التي قُدِّرت الخسائر البشريّة فيها بأكثر من 60 مليون قتيلٍ.

كوارثُ الاستعمار، وولادةُ الأنظمة الشمولية الاستبدادية التي خلّفت نتائجَ مأساويةً، وفظاعاتُ الحربين العالميتين الأولى والثانية، التي تفاقمت بسبب استعمال أسلحة الدمار الشامل المُنتَج المباشر لتقدم العلم والتقنية، والتدميرُ المتصاعد للبيئة التي تتعرّض لتلوثٍ مستمرٍّ، والحربُ الباردةُ بين القوتينْ العظميَيْن الأميركية والسوفياتية، والسباقُ في إنتاج السلاح النووي الذي يعرّض، بشكلٍ مستمرٍّ، الحياة على الأرض للخطر، كان هذا، باختصار الحصادَ الثقيلَ للحداثة الذي لوّث نقاء صفحة تقدّمها التكنولوجي الهائل، ما سبّب شعورًا عامًّا بإحباطٍ عميقٍ. وهذا ما يظهر في هذا الجدول القاتم الذي صاغه روزنو (ROSENAU, 1992:5):

"دخلت الحداثة التاريخ كقوة تقدميةٍ واعدةٍ لتحرير البشرية من الجهل واللاَّعقلانية، ولكن يمكن للمرء أنْ يتساءل بسهولةٍ عمّا إذا كان هذا الوعد قد تم الوفاء به. والآن نجد في سجلِّ "الحداثة"، الحربين العالميتيْن، وصعود النازية، معسكرات الاعتقال والإبادة الجماعية، الاكتئاب في جميع أنحاء العالم، و]الحروب المدّمرة والدموية جدًّا [... هيروشيما، وفييتنام، وكمبوديا، والشرق الأوسط...، واتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء. وهذا مايجعل أيَّ إيمانٍ بفكرة التقدم أو الإيمان بالمستقبل مشكوكًا فيه[.

وكما لفتَ الانتباهَ المدافعون عن الماركسية، الذين يشيرون بإصبع الاتهام إلى الروح الرأسمالية، فإن المجازر المرتبطة بالحروب وبأعمال الإبادة التي قامت بها الأنظمة الشمولية في القرن العشرين قد تسبّبت في "قطيعةٍ نوعيةٍ في المسار التاريخي للحضارة الرأسمالية". وبشكلٍ شبه سحريٍّ، يبدو أنّ الهمجيّة، في شكلها الأسوأ، قد انبثقت من نمط الحضارة الذي كان الغرب يفرضه على الشعوب المنعوتة بالهمجية. يبدو أن تيودور أدورنو(ADORNO) قد أدرك ذلك جيدًا، إذ وصف المجازر النازية بأنها "همجيّةٌ تندرج في جوهر الحضارة نفسه".

في سياق البحث عن التقدّم، تحت قيادة الغرب العقلاني وهديه، وصلت البشرية إلى تلك

الأحداث المأساوية التي أفقدت "الحداثة" كلّ مصداقيّة. وأدّى ذلك الفقدان إلى "قطيعة معرفيةٍ" (rupture épistémologique) حسب تعبيرغاستون باشلار. يجب، إذًا، تصوّر العالم بشكلٍ مغايرٍ، وإعادة التفكير في القرن الحادي والعشرين، وفي أسس الحضارة نفسها، وفق رأي (المؤرخ) أونزو ترافرسو(Enso TRAVERSO). ينبغي ابتكار أفكارٍ جديدةٍ، لأنّ "الأفكار هي التي تحكم العالم"، كما قالت جاكلين روس (Jacqueline RUSS). لكن هل بقي للغرب الشجاعة والقوة لابتكار إيديولوجيَّات جديدةٍ قابلةٍ بعدُ للتطبيق على البشرية جمعاء؟ كلُّ شيءٍ يدفع إلى الاعتقاد بأن هذا الأمر أصبح أضعفَ احتمالًا. لقد اكتفى بجني نتائج إخفاق الحداثة؛ إنه إخفاقٌ اتخذه الغرب، على الرغم من ذلك، نقطة انطلاقٍ لتأسيس نماذجَ إرشاديةٍ (paradigmes) جديدةٍ، أي رؤيةٍ كونيةٍ سمّاها "ما بعد الحداثة"، التي يُعرّفها أحد منظِّريها الأوائل والأشهر، جان- فرانسوا ليوتار، بأنها "وضع المجتمعات التي خاب أملها في الحداثة". وبالتالي، فإن هذا التيار الفكري الجديد يندرج في سياق منطق الإدانة والرفض للأسس المعرفية لـ"الحداثة".

النّقدُ "ما بعد الحداثويّ" للقواعد الأساسية لأمبريالية "الحداثة":

لا تقتصر "ما بعد الحداثة" على ملاحظة التفسّخ الذاتي لمُثُل "الحداثة". يشرّح المفكرون "ما بعد الحداثيون" الخطابَ النّاظمَ لهذا التيار الإيديولوجي ("الحداثة") من أجلِ كشف طبيعته وغرضه. إحدى النتائج الهامّة التي نجمت عن تحليلاتهم، هي أنّ"الحداثة مشروعٌ ذو هدفٍ أمبرياليٍّ في جوهره". وكما يؤكّد تورنبال (TUTNBELL 2010:6) فإنّ "مفكري"ما بعد الحداثة" يؤكدون أن العقلانية ليس لها أسسٌ ثابتةٌ، وهي نفسها ليست سوى واحدةٍ من السرديات الموجودة. ومن ثَمّ، فقد بيّنوا أنّ التنوير ليس مشروعًا عامًّا للنهوض بالمعرفة، وإنما هو أداةٌ للسلطة".

يعتبر المفكرون "ما بعد الحداثيون" أنّ الإيديولوجيا العقلانيّة ليست سوى سرديةٍ مسيحيّةٍ لا أساسَ آخرَ لها سوى الرغبة، غير المعلنة، في السيطرة. بالنسبة إلى هؤلاء المفكرين فإنّ التسلط الذي يتضمّنهُ الخطاب "الحداثوي" موجودٌ في جوهر القاعدة التأسيسية لهذه الإيديولوجيا، أي موضوع العقلانية. هذه الذات المستقلّة، التي تؤسس وجودَها على وعيها الخاص، تفترض مبدئيًّا أنّ العالم الخارجي هو موضوعٌ يحتّم عليها الواجبُ الفعل فيه. يعتبر "ما بعد الحداثويون" أن هذه "العلاقة الذات-الموضوع، في صلب الحداثوية، هي التي

أنتجت علاقة "المُسيطِر المُسيطَر عليه" (dominant-dominé)، و"السيّد ـ العبد"(maître-esclave) (37، KOM).

تلك الرغبة الهيمنيّة للذات "الحداثية" كان قد عبرّ عنها بوضوحٍ أحدُ آبائها المؤسِّسين، ريني ديكارت(DESCARTES)، لمّا ألزم "الذات العقلانية" بأنْ تكون "سيدًا ومالكًا للطبيعة".

إن المشروع الطامح لتملّك العالم كان قابلًا للتحقّق إلى الحد الذي جعل "الحداثويين" يعتبرون أن العقل قادرٌ على إدراك الحقيقة، والوصول إلى معرفةٍ تجريبيةٍ وموضوعيةٍ وعامةٍ. هذه هي، بالذات، المُسلَّمة القاعديّة التي صوّب عليها "ما بعد الحداثيون" سهام نقدهم. انطلاقًا من رؤية أن العالم متنوّعٌ ومُنقسمٌ "ومتغيّر"، رفضوا الرؤية الوجودية التي تعتبر أن الذات العقلانية قادرةٌ على الوصول إلى معرفةٍ موضوعيةٍ بالواقع الخارجي. إضافة إلى ذلك، وبناءً على أفكار نيتشه وفرويد، أنكروا أيّ استقلاليةٍ للذات التي اعتبروها محكومةً بقوًى نفسيّةٍ، وببنًى خارجةٍ تمامًا عن سيطرتها. لا يمكن للذات الوصول إلى حقائق الأشياء، ولا يمكنها بالتالي تكوين معرفةٍ موضوعيةٍ ومحايدةٍ. كلُّ معرفةٍ هي، إذًا، نسبيّةٌ، وهذا ما ينسف كل رؤيةٍ مُجمِّعة (conception totalisante) للعالم.

هذا النقد الموجَّه للذات "الحداثية" كان في صميم أعمال فكرية لمثقفين فرنسيين من اختصاصات مختلفة، جُمعوا تحت اسم عامٍّ، هو"ما بعد البنيويون"(post-structuralistes). يُمثّل جاك ديريدا وميشال فوكو وجان بودريار، وجان-فرانسوا ليوتار وجاك لاكان ورولان بارت وجيل دولوز، أهمَّ]المفكرين["ما بعد البنيويين"، أو المدافعين عما يُسمّيه العالَمُ الإنغلوساكسونيُّ بـ "النظرية الفرنسية" (French theory)، ويُعتبر هؤلاء المفكرون، خطأً أو صوابًا، الممثلين للتيار"ما بعد الحداثي". لقد كانت المبادئ "ما بعد البنيوية"، دائمًا، نواة الفكر "ما بعد الحداثي".

من خلال الهجوم على مزاعم الذات العقلانية بأنها مستقلةٌ وشفّافةٌ، ومنطقية، وموضوعيةٌ، وعامةٌ، اقتلع "ما بعد البنيويون"، في البداية، الخطاب "الحداثي" من "قاعدته الأساسية"، ثم أفرغوه من مادته الجوهرية، للوصول في النهاية إلى إبطاله. بل أكثر من ذلك، لقد حرصوا على بيان أن الإبستمولوجيا (علم المعرفة) "الحداثية"، من خلال تحويلها افتراضات ذاتيةً خالصةً إلى قواعدَ عامة (règles universelles)، قد انكشفت حقيقتها بوصفها أداةً سلطويةً. وهكذا صبّوا جهدهم بقوةٍ على تفكيك تلك الإيديولوجيا. ويندرج مشروع ديريدا وفوكو في سياق هذا المشروع التفكيكي.

ينطلق ديريدا، تمامًا كما يفعل أقرانهُ "ما بعد البنيويون"، من مجموعةٍ من الوقائع التي تنسف الأساس نفسه للفكر "الحداثي". أوّلًا، هو لا يعتبر أنه توجد حقائقُ خارجَ اللغة، وبالتالي، فإن اللغة هي، بامتياز، الوسيلة التي بواسطتها تقوم الذات بتصوّر الواقع والتعبير عنه، في سعيها للتأثير فيه. من جانبه، يؤكد نيتشه "أنّ كلّ فكرٍ واعٍ متعذِّرٌ من غير مساعدة اللغة" (MARTON, 2012:227). والحال أنّه يستفاد من تحليلات العديد من المفكرين، بمن فيهم نيتشه نفسه، أنه "بالنظّر لتعذّر إدراك الشيء في ذاته، فإنّ الكلمات عاجزةٌ عن مطابقة الأشياء ذاتها".

وبما أن اللغة ليس بإمكانها أن تُترجم الواقع بشكلٍ ملائم، فإنّ "ما بعد البنيويين" لا يرون فيها سوى كونها أداةً في خدمة مصالح هؤلاء أو أولئك، لا سيما أنها محكومةٌ ببنًى تتعالى عن الذات نفسها. ديريدا، وهو معضّدٌ بهذا المبدأ، يُخضِع الميتافيزيقا الغربية للتحليل النقدي لكي يزيح القناع عن المبادئ الإيديولوجية التي تحملها. وذلك من أجل الوصول في النهاية إلى إثبات أنها في جوهرها تتّسم بالمركزية العقلية (اللوغومركزية logocentrisme -)، أي أنها قائمةٌ على مركزية العقل (logos) أو العقل المنطقي الغربي.

يحدد هذا العقل المنطقي عددًا معيّنًا من المعايير، ثم يقوم، بواسطتها، بتعريف نفسه، وبتشخيص ذاته، ثم، بالنتيجة، التميُّز عن باقي أشكال التفكير. طرح الغرب عقلانيته على أنها حقيقةٌ مطلقةٌ، من خلال تعديتها من القيمة التجريبية إلى القيمة المعيارية، أي من "كونها نقدًا لما هو كائنٌ إلى كونها نقدًا لما يجب أن يكون، بالنظر إلى ما هو كائن (TIMMERMANS, 2000:3). يلفت المفكرون "ما بعد الحداثيون" الانتباه إلى أن مرور الذات العقلانية من القيمة التجريبية إلى القيمة المعيارية كان ناتجًا من سعي الغرب إلى إقامة نظامٍ معيّنٍ في العالم، "بعد أن فرّغه من كل تماسك وجوديٍّ مستقرٍّ" (BAUDRILLARD, 2012:36)، وأعاد إدخاله في الفوضى البَدْئية الفوكُوِيّة (chaos original foucauldien)، بواسطة الكوجيتو (cogito) الديكارتي الذي كان قد اقتلعه من قاعدته الميتافيزيقية ثم، لاحقًا، من ركيزته الدينية.

الحداثة بما هي تشطير للوجود

إن رسالة نظْم في العالم (ordonnancement du monde)، وبعبارةٍ أخرى، إنّ رسالة السيطرة التي اضطلعت بها "الحداثةُ"، تعني الفصل بين العناصر المكوِّنة للوجود، والتمييز بينها، وترتيبها (hiérarchiser) دائمًا وفق خطّة عملٍ قائمةٍ على المنهج

التجريبي. يوضح بودريار ذلك بشكل جيد جدًّا (BAUDRILLARD, 2012: 36):

"لقد وجب، إذًا، على ديكارت للوصول إلى الذات المستقلة والتي هي المقياس لكل شيءٍ، أن يصوغ نوعًا من السيرورة التنظيمية، قائمة على التفريق، والتقسيم، والفصل، والإقصاء. من الظُّلمة الأوّلية التي يُغرِق فيها الشكُّ المُفرِط (doute hyperbolique) جميعَ الموجودات. كان يجب على ديكارت، ونقول هذا بشكلٍ تبسيطيٍّ جدًّا، أن يعمد إلى التمييز بين المادة غير العضوية والمادة العضويّة، ثم أن يصوغ سلسلةً ثانيةً من التفريقات بين النباتي والحيواني والإنساني؛ثمّ مع الوصول إلى الإنساني، وجب عليه أن يقوم بتمييزاتٍ جديدةٍ بين شعور (وعي، عقل/ conscience) الإنسان وجسمه الذي ينسبه إلى المادة، ثم ومن خلال تمييز الإنسان النائم (وبالتالي الفاقد للوعي والشعور) والمجنون (العاجز عن استعمال عقله) عن الإنسان المستيقِظ المتمتّع بالعقل (القادر، بالتالي، على القيام بتجربة الكوجيتو). إنّ الذات الديكاريتية، بما هي عقلٌ (logos)، تنهل من العقل الإلهي (Raison Divine)، وهي بذلك قريبةٌ جدًّا من الله في الترتيب العظيم للكائنات".

حسب ديريدا، إن مثل هذا الترتيب (hiérarchisation) يخترق التاريخ الفلسفي الغربي من أوّله إلى آخره من خلال الأولوية التي يوليها للمفهوم الحامل والمديم لمركزية العقل (logocentrisme) على حساب ذلك المفهوم المضادّ له، والذي، وللمفارقة، يعطيه المعنى. مثلًا، في نصٍّ مندرجٍ في السجل العقلاني، "الأبيض" يُعلَى من شأنه، بشكلٍ منهجيٍّ، حيث (يُضادُّ) مع "الأسود"، و"المركز" (centre) مع الطرّف (périphérie) و"الحضارة"(civilisation) مع "الهمجية" (barbarisme) و"الغنيّ" مع "الفقير"، و"النظام" مع "الفوضى"، و"المستقِرّ"، مع "غير المستقِرّ" و"المتجانس" (cohérent) مع "غير المتجانس" (incohérent)،إلخ. يعتبر ديريدا أن هذه المقابلة (المضادّة) الثنائية (binaire) خدّاعةٌ، بما أن أحد طرفيْها لا يمكن تصوّره، ولا يمكن أن يوجد من دون مقابله. فضلًا عن ذلك، فإن الكلمة فاقدةٌ للمرجعية الذاتية (n'est pasautoréférentiel)، فتأويلها مفتوحٌ على احتمالاتٍ عدةٍ وليس جامدًا.

إن تفصيل معنًى على حساب آخر، يعني تقديم الرأي الشخصي حول العالم إلى الواجهة، بشكلٍ تعسّفيٍّ. حسب الرؤية الدِّيريديّة، تلك هي خطيئة الغرب التي لم يكفَّ عن اقترافها منذ أمدٍ طويلٍ، والتي يجب التعجيل بالتطهّر منها. ذلك هو الغرض الذي يحدّده ديريدا لبرنامجه

التفكيكي الواسع، والذي يتمثّل في ملاحقة آثار اللوغوس في الكلمات التي تكوّن البنية الأساسية للفكر الغربي، من أجل تفكيك المنطق التراتبي الذي يتضمّنه، وهدْمه، وكشْف لا تجانسَه وتناقضَه واللّامعنى الذي يقود إليه، وكلَّ الذاتية التي تتعلّق به. وهو يُفقد الكلمات سكونها الإيديولوجي، ويلعب على مرونة معانيها، بنقله المتواصل لتلك المعاني عبر زحلقاتٍ دلالية (**glissements sémantiques**). وبفعله هذا يفتح الطريق لآفاقٍ متعددة من الدلالات كاشفًا، وهادمًا في الوقت نفسه، لخديعة اللوغوس (**l'imposture du logos**). إن اللوغوس الغربي، ونظرًا لفقدانه الكفاءَة المرجعيةَ، لا يُتقن سوى خلق واقعه الخاص، أي ذاتيّته الخاصة، مع ادعاء أنه موضوعيٌّ، وأنه يرتكز على منهجٍ علميٍّ منزَّهٍ عن الخطأ.

بالنسبة إلى فوكو بالذات، تلك الحقيقة العلمية ليست فقط تخطِئ، بل هي، في جوهرِها، موقِعةٌ في الخطأ. فوكو، متكئاً - مثل ديريدا- على الارتيابية(**scepticisme**) نفسها إزاء اللغة في قدرتها على التعبير عن الواقع، يعتبر أن الخطاب العقلاني للتيار "الحداثي" لا يملك أيَّ أساسٍ موضوعيٍّ. ومنهجه النَّسَبيّ (الجينيالوجي - **généalogique**)، الذي يُقرّبه من نيتشه، سمح له باستنتاج أنّ كل عصرٍ يُنتج خطابًا متجانسًا انطلاقًا من مجموعةٍ من معارف ذلك العصر، يسميها "الإبيستام" ((**épistémè**. بعبارةٍ أخرى، كلُّ عصرٍ يُنشئ إطارًا عامًّا ينتشر في خضمّه الخطاب المعياري الذي يحدد ما يجب أن يُقال وما يجب أن يُفعل. إنّ الحداثة، بما هي خطابٌ إيديولوجيٌّ قائمٌ على العقلانية، تمثّل أحد الأزمنة الإبستمية (**moments épistémiques**) للغرب.

ثم يوضح فوكو أن "الإبيستامات" متغيرةٌ، وظرفيةٌ، واتفاقيةٌ، وذاتيّةٌ. والهدف الوحيد من وجودها هو تنظيم الفوضى التي هي جوهريةٌ في الوجود البشري، وأن تَفرض بالتالي النظام، وبذلك فإنها ناقلةٌ للسلطة. ويوضّح أن هذا الخطاب المعياري ينبثق من الطبقة الحاكمة. هذه الطبقة، بتعريفها لحدود المعرفة، وفي غير براءةٍ من مصلحةٍ أنانيةٍ، تفرض معاييرها وتوطّد سلطتها كطرفٍ وحيدٍ مالكٍ للحقيقة، التي يجب على الجميع الخضوع لها. مَن يملكْ تلك الحقيقة يملكْ، في الوقت نفسه، السلطةَ. ويُعبّر فوكو، في كتابه "المراقبة والمعاقبة"(**Surveiller et Punir**) عن تلك العلاقة الجدلية بين المعرفة والسلطة، عبر تلك الصياغة المشهورة:

"لا وجود لعلاقةِ سلطةٍ من دون تكوينِ مجالٍ معرفيٍّ، كما لا وجود لمعرفةٍ لا تفترض ولا تُكوّن، في الوقت نفسه، علاقاتِ سلطةٍ".

بالنظر إلى ذلك، فإن المعرفة المرادفة للحقيقة، في العصر الحديث، هي، كما سيقول ليوتار لاحقًا، متأصلةٌ في اللعبة العلمية. إنّ العلم، في مسيرته المنهجية والموضوعية، هو الذي يُثبت صدق أيِّ خطابٍ.

وعبر منظار هذا "الإبيتسام" القائم على أرضية العقلانية، همّش الغربُ جميعَ الخطابات الخارجة عن إطاره النظري، ثم عرّضها للسخرية، مُقترفًا بذلك عدوانًا ثقافيًّا حقيقيًّا، ما زالت الشعوب-الضحية تحمل آثاره. ومن المفيد القول أن المعاينة التي تنضح مرارة، والتي قدّمها إيمي سيزار (Aimé CESAIRE) في كتابه "خطابٌ حول الاستعمار" (CESAIRE، 2004)، تعطينا فكرةً أدقَّ عن ذلك:

"أنا أتكلم عن مجتمعات قد أُفرغت من ذواتها، وعن ثقافاتٍ قد قُتلت ومُثِّل بجثثها، وعن مؤسساتٍ قد لُغمت، وعن أراضٍ قد صودرت، وعن أديانٍ قد اغتيلت، وعن أعاجيبَ فنّيةٍ قد دُمِّرت، وعن إمكانياتٍ خارقةٍ للعادة قد أُزيحت. يَحْشون رؤوسنا بوقائعَ، وبإحصائياتٍ، وبكيلومتراتٍ من الطرق الممدودة، ومن القنوات المبنيّة، ومن طرق السكك الحديد المُقامة. أنا أتكلم عن آلاف الرجال الذين راحوا ضحايا في إقامة خط السكة الحديد بين الكونغو والمحيط الأطلسي، أنا أتكلم عن أولئك الذين، وأنا أكتب الآن، هم منهمكون في حفر ميناء أبيدجان بأياديهم، أنا أتكلم عن الملايين من الناس الذين جُرِّدوا من آلهتهم، ومن أرضهم، ومن عاداتهم، ومن حياتهم... جُرِّدوا من الحياة، ومن الرقص ومن الحكمة".

لقد كشف فوكو، بتحليله للأوضاع التاريخية لنشأة الخطابات الإيديولوجية، عن جوهرَها الهيْمنيَّ(essence hégémonique) وخصوصاً عن طابعَها التعسفيَّ. كما بيّن أيضًا كيف أن تلك السلطة، الجلية في جميع المستويات الاجتماعية، وفي كل مناحي الحياة، ومن خلال اندماجها في اللغة، هي متضمَّنةٌ في، ومدعومةٌ مِن قِبل، منظومةٍ قويةٍ من المؤسَّسات، تخلق، وتُقصي، وتسيطر على عددٍ من المجموعات المسماة بـ"الأقليات"(minorités).

في ضوء النظريات "ما بعد البنيوية"، وبالذات الدِّيريدية والفوكُويِّة، التي تديم عادةَ إعادة النظر في القيم المؤسِّسة لـ"الحداثة" التي شادها "مفكِّرو الشك"(penseurs du soupçon)، ماركس، ونيتشه، وفرويد، في ضوء ذلك يمكننا القول، مع هابرماس، أنّ العقل "قد كُشف عنه القناع سواءً كذاتيّةٍ مخضِعةً مع كونها نفسِها خاضعةً، أم كإرادةٍ للتحكّم الوظيفي".

كوارث الحداثة البَعدية

بعد الكشف الملموس لحدود "الحداثة"، عبر الكوارث العديدة التي تسبّبت بها، يكون قد تمّ تفكيكها على صعيد الأفكار بالذات، وإبطالها نهائيًّا. أبدل "ما بعد الحداثيون" عمومية (كونيّة) الحداثة الكاذبة، وموضوعيّتها المزعومةَ، أبدلوها بالنسبيّة (relativité)، أي بتعدّد الذاتيات (pluralité des subjectivités)، أي بالحقائق المتغيّرة حسب وجهات النّظر المتعدّدة. بفعلهم هذا، أفسحوا في المجال مباشرةً للخطابات الطّرَفيّة (périphériques)، التي كان يتمّ إبطالها وإقصاؤها سابقًا، كما أفسحوا لها في المجال لتثبت حقائقَها وتفسيراتِها للواقع وأن تُرجّحها على غيرها.

إن نظريّةُ "ما بعد الاستعمار" (théorie post-coloniale)، التي قامت بإعادة تفسير التّاريخ، تمثّل، بلا شكٍّ واحدًا من أشهر الخطابات الطَّرَفيّة. لقد هاجمت هذه النظريّة مدفوعةً، جزئيًّا، من التّيّار "ما بعد البنيوي- ما بعد الحداثي" الجديد، ومغّذاةً بالفكر التفكيكي لفرانز فانون(Frantz FANON)، وإدوارد سعيد، هاجمت بشكلٍ خاصٍّ، الحداثة الغربيّة التي اعتبرتها خطابًا "عِرْقيًّا- مركزيًّا" (ethnocentrique)، و"أورومركزيًّا" (eurocentrique) و"استعمارَويًّا"(colonialiste). ويفضّل المدافعون عنها القيام بإعادة قراءة واضحة لثقافة المستعمرات السّابقة انطلاقًا من نماذجَ إرشاديّة خاصّة بشعوبها، في سياق نظرةٍ نقديةٍ للحالة الاستعمارية ونتائجها على الشعوب التي كانت ضحيّةً لها. كما نلحظ إلى جانب ذلك ظهور ذاتيّات أخرى وازدهارها، مثل الحركة النّسويّة وحركة الـ "LGBT" (أيْ: السحاقيّون/Lesbiens، واللّوطيون/Gays، والثنويّون-الجنسيّون /Bisexuels، وعابرو الأنواع/Trangenres)، الذين كانوا سابقًا، مُقصَيْن من السّرديّات "الحداثيّة" الكبرى. وهكذا، فإنّ مضاعفة (تكثير) الخطابات تدلّ على نهاية الرّؤية الأحادية لـ"الحداثة"، وعلى الطّابع التحريري وغير المتجانس (hétérogène) للفكر "ما بعد الحداثي" الذي خَلَفَها.

مبادئ ما بعد الحداثة المقاومة للأمبرياليّة:

"ما بعد الحداثة" هي التيّار الفكري المسيطِر في زماننا المعاصر. لكن ليس لـها، إلى اليوم، تعريفٌ مُجمَعٌ عليه، ومن أسباب ذلك تعدد المجالات التي تنطبق عليها. ومع ذلك، فإنّ مبادئها العامة معروفةٌ جيدًا. هذه المبادئ تتميز بأنها مقاومةٌ (معاديةٌ) للأمبريالية، لأنها ترفض أيَّ خطابٍ حاملٍ لمبدأٍ معياريٍّ عامٍّ. في هذا المضمار يوضّح تيمّارمانز (TIMMERMANS, 2000:32) ذلك على النحو التالي:

"كان المشروع الأساسي للفكر "ما بعد الحداثي"، إذًا، هو عدم السعي للتركيب الممتنع بين الموضوع والذات، وبين الوقائع والمعايير، أو بين المعرفة والفعل. إنه لا يسعى إلى أن يُرجع أنماطَ حياةٍ، وأنماطَ فعلٍ، وأنماطَ شعورٍ، مختلفةً جوهريًّا، إلى قانونٍ واحدٍ يحكم معرفتنا".

ان مثل هذا الرفض لكل قانونٍ مُجمِّعٍ (totalisante)، وهذا التأكيد على تعدد وجهات النظر يجدان قاعدةً لهما في المبدأ "ما بعد الحداثي" الأكبر الذي يفيد بأنه "لا توجَد حقائقُ مطلَقةٌ، بل تُوجد احتمالاتٌ غيرُ محدودةٍ لتفسير الواقع". هذا الخطاب الذاتي للمركز (discours subjectif du centre)، من المناسب مقابلته (مُضادّته) بخطاب الأطراف(discours des périphéries)، التي هي، كما ينصّ إدوارد سعيد، في كتابه "الاستشراق"(Orientalism) ليست سوى صنيعةٍ للغرب. تحتفل "ما بعد الحداثة" بانفجار المركز الغربي وتفتتح عصر اللّامركزية، عصر وفرة المراكز، التي تمتلك كلها الأهليّةَ نفسها، موجِدةً بذلك، كما يؤكّد نْكُولوفُووِي(NkoloFoé) (FOE, 2008:150) "عالَمًا متعدِّد المراكز". الأمرُ، إذًا، بأيدي تلك الشعوب، التي كانت في ما مضى أطرافًا، والمعترفِ بها من الآن فصاعدًا كمراكزَ. الأمر بأيديها لإعادة التفسير، ولإعادة كتابة وقائعها (جمع واقع) المحرّفة، بل المجحودة) المُنْكَرة/ réalités niées)، من خلال إبراز عناصرها الثقافية الحقيقية إلى الواجهة، وتقييم الخطاب الاستعماري أو العنصري وتفكيكه، من أجل الانطلاق بصفاءٍ نحو بناء المستقبل، بعد التحرّر، والتصالح مع ذواتهم. أليس هذا هو الأساسَ لكل الحركات والخطابات التحريرية أو المقاوِمة الخاصة بالشعوب المستعبَدة؟ يمكننا ذكر أمثلةٍ عديدةٍ لمعارك التحرير من أجل استقلال الشعوب المستعمَرة في العالم، وحركات الحقوق المدنية في الولايات المتحدة الأميركية، والخطاب حول الزنوجة للثالوث "سنغور - سيزار - داماس" (SENGHOR-CESAIRE-DAMAS)، والنضال ضد التمييز العنصري في جنوب أفريقيا، و"ما بعد الاستعمارية"كنظريةٍ وكأدبياتٍ، و"الأفرومركزية" (Afrocentrisme).

الفكر "ما بعد الحداثي" ليس متضامنًا مع الشعوب الضحايا للسيطرة الاستعمارية فحسب، بل أيضًا مع جميع الجماعات المُقْصاة، والمحكوم عليها انطلاقًا من وقائعَ خارجيةٍ (réalités exogènes). إنها حالة النساء اللواتي خُدعن فوقعن في فخِّ عالَمٍ رجاليٍّ، وكنّ يسعين للتحرّر من نير السيطرة الذكورية؛ ما أدّى إلى ولادة الحركة النسوية. إنها أيضًا حالة المثليين الجنسيّين الذين تعترف لهم "ما بعد الحداثةُ" بسلوكٍ جنسيٍّ مقبولٍ، وتُقرّ كفاحهم، وتساند سعيهم من

أجل الاعتراف على المستوى الدولي. باختصار، إنّ هذا التيار الفكري يولي اهتمامًا خاصًّا بكل الجماعات المسماة بـ"الأقليات"، التي لا زالت تئنّ تحت السيطرة مهما كان شكلها.

كلُّ شعب له ثقافته الخاصة، وكل جماعةٍ لها ثقافتها الخاصة، لذا لا يمكن فهم أي ثقافةٍ ارتكازًا على قواعدَ ومسلّماتٍ غريبةٍ عنها، بل يجب فهمها انطلاقًا من نماذجها النظرية الخاصة. العالم متعددٌ ثقافيًّا (multiculturel)، ومتعددٌ دينيًّا ومذهبيًّا (multiconfessionnel)، ومتعددٌ لغويًّا(multilingue)، إنّه متنوع ثقافيًّا.(culturellement pluriel)S وهكذا تذهب "ما بعد الحداثة" إلى أبعدَ من الرصد المبسَّط لتعدد الثقافات، ولتكثّر السرديّات الصغيرة، (foisonnement des petits récits)، كما عبرّ ليوتار. إنها تنادي بضرورة قيام حوارٍ بين الجماعات الثقافية. هذه المطالبة بقيام الحوار بين الثقافات، المسمّى، عادة بـ"البينية الثقافية" (interculturalité)، ضروريةٌ من أجل تحقيق التعايش السلمي بين الشعوب والأديان والأعراق، بين الناس الذي يجب عليهم، لا أن يقبلوا بعضهم بعضاً على ما فيهم من اختلافاتٍ وخصوصياتٍ فحسب، بل أن يصلوا أيضاً إلى حدّ الاندماج في ما بينهم. إننا في صميم فكرة سنغور، "التّهجين الثقافي" (métissage culturel)، فكرة حضارة العالميّ(civilisaton de l'universel)، لا الحضارة العالمية (civilization universelle)، أيْ فكر التلاقي بين الثقافات العديدة والمتنوعة.

هذه الحضارة أنتجت إنسانًا جديدًا، الإنسان العالمي، المواطن العالمي (cosmopolite)، الذي هو، في الآن نفسه، متجذرٌ في ثقافته ومنفتحٌ على جميع الثقافات الأخرى، وذلك لأنه نتاجٌ لمجموعة من الوقائع (جمع واقع) غير المتجانسة، والمتضادة أحيانًا، هذا الإنسان الجديد هو عَبْر ثقافيٌّ (transculturel)، معقَّدٌ وهجينٌ، كما تشهد كتابات هومي بهابها (Homi BHABHA)، أحد أهم أعمدة النظرية ما بعد الاستعمارية. الهوية الإنسانية ليست معطًى ساكنًا، بل متحرّكًا وديناميكيًّا، إنها حصيلةُ مرجعياتٍ متغيّرةٍ جدًّا.

يولي تيار "ما بعد الحداثة" أهميةً خاصةً جدًّا لهذا المواطن العالمي. إنّه يهتم، خاصةً، برفاهيته المادية، هنا على الأرض لأنه، كما قال نيتشه، لا وجود لحياة أخروية. في غياب الحقائق المتعالية، أصبح الإنسان "ما بعد الحداثي"هو المقياسَ لجميع الأشياء. لكلٍّ حقيقتُه، كما يُقال عادةً. أن تعيش يعني أن تختار الاستمتاع، وأن تغتنم الإمكانيات العديدة التي يُتيحها العالم ذو الثقافة العالية جدًّا (الفائق ثقافي -hyperculturel)، و"ما بعد الصناعي" (-post

industriel). من الآن فصاعدًا، المنع ممنوعٌ. وحسب ليبوفتسكي (LIPOVETSKY) "تمثل "ما بعد الحداثة" الزمنَ التاريخيَّ المحدَّدَ، حيث جميع الكوابح المؤسِّسية التي كانت تُضادُّ التحرّر الفردي، تتفكّك وتختفي، مُفسحةً في المجال للتعبير عن الرغبات الشخصية، وعن النموّ الفردي، وعن الاعتداد بالنفس" (Foé, 2008:23).

هذه الرؤية المتْعيّة (hédoniste) والانتقائية (éclectique) لـ"ما بعد الحداثة" تعتبر الفرد كائنًا حُرًّا، ومَرْكزًا صُغرويًّا (micro centre) وذاتيةً غيرَ قابلة للضّبْط (subjectivité insaisissable). هذا هو السبب في كونها تتبنى موقفًا ليّنًا تجاهه، يجب إطلاق العنان له ليُوجّه هو حياتَه في ظل المبادئ العليا للتسامح واللين. من المناسب، إذًا، خلق الإطار المؤسِّسي الملائم لتمكينه من الاختيار ومن النموّ من دون إعاقته لاختيارات الآخرين.

هذا هو المبدأ الأساس لـ"ما بعد الحداثة" الذي يضمّ أغلب المؤسسات الدوليّة والمحليّة. إنها مؤسساتٌ تَحكم مرونة العقل، وتضع نموّ الفرد في صلب اهتماماتها، وتريده نموًّا يتحقق من خلال اختياره الحرّ. كمثالٍ على ذلك، نذكر الإصلاحات الكبرى في التعليم العالي الجارية في العديد من الجامعات الأفريقية، والتي هي مستوردةٌ من الغرب، إنّها مُمْلاةٌ من هذا الفكر "ما بعد الحداثي". إنّ اللغة الكمبيوترية، الـ LMD"" (لغة معالجة البيانات / Langage de Manipulation des données)، كما تمّ تصوّرها وابتكارها، لا تفرض شيئًا على الطالب بخصوص مسيرته (العلميّة). عليه هو أن يختار بنفسه، وأن يبني ملفّه الشخصيّ انطلاقًا من كمّ المعلومات المتوفّرة. ألسنا نقول، عادةً، إنّ هذا نظامٌ مرنٌ يشجّع حركية الطلاب؟ مبدئيًّا، إنّ لطالب قادرٌ على التحرك، على الصعيد الداخلي والخارجي ضمن هذا النظام.

الكلام نفسه يُقال عن الإصلاحات التربوية (البيداغوجية) المتعلّقة بالنظام. إنّ "مقاربة الدرس" (approche cours)، التي كانت تسمح للمدرّس بأن يكون "سيدًا ومالكًا" لدرْسه، هي مقاربةٌ باليةٌ. نحن، الآن في عصر "مقاربة الكفاءة"(approche compétence)، المسمّاة غالبًا"مقاربة البرنامج"(approche programme)، والتي تتطلب أن تُعرّف المؤسسة التربوية برنامجَها التكوينيَّ وأن يعمل المدرِّسون بشكلٍ جماعيٍّ في سياق"ما بعد حداثيٍّ" يتميّز بتعدّد الاختصاصات (multidisciplinarité) وتداخل الاختصاصات (interdisciplinarité)، وعبر-الاختصاصات (transdisciplinarité)، الذي يخلط الحدود بين مجالات المعرفة. هذا النظام التربوي (البيداغوجي) المطبَّق حاليًّا في العديد من البلدان أَفقد المُدرِّسَ مركزيته

(محوريته). لم يعُدِ المدرس هو "السيدَ الذي يَعرف كلَّ شيءٍ"، والذي يجب على المتلقِّين انتظار كل شيءٍ منه بشكلٍ سلبيٍّ. لقد اُختُزل المدرِّسُ في مجرد دليلٍ. وأُعطي الكلامُ، من الآن فصاعدًا، إلى أولئك الذين كانوا سابقًا في الطرف (périphérie)، أي المتلقِّين الذين كانوا خاضعين لقانون المدرِّس. في ما عدا النظام التربوي، يمكننا تلمّس آثار المبدأ "ما بعد الحداثي" في إبطال علاقات القوة، وذلك في العديد من الميادين في مجتمعنا المعاصر.

باسم نسبية الأشياء، وباسم الضرورة العاجلة الحوار الثقافي، وباسم حرية الاختيار، توصي "ما بعد الحداثة" بالتسامح وباحترام الانفتاح على الآخرين. إنها ترفض الروح الوثوقية الجازمة (esprit dogmatique)، والأحكام القيمية والانطواء الهُوَوِيّ. وعلى مستوى الدولة، تمجّد الديموقراطيةَ وحريةَ التعبير والتنقّل، وتُدين كلَّ مسعًى ديكتاتوريٍّ، وكلَّ مسٍّ بالكرامة والنزاهة الإنسانيّتيْن. نحن في عصر حقوق الإنسان، وحقوق الطفل، وحقوق المرأة، وحقوق جميع الجماعات المتضرّرة الأخرى، وحق البيئة، ومن ضمنها "الحقّ في التعلّم"(apprenat). هذه الحقوق الممنوحة غالبًا بكرم مفرِطٍ، ينبغي أن تدفع إلى التفكير أكثر حول غاية "ما بعد الحداثة"، خصوصاً حين نعلم أنه "لا يوجد تحريرٌ من دون شكلٍ جديدٍ من الاستقلال" (CHARLES, 2006:4).

المسكوتُ عنه حول المقاومةِ "ما بعد الحداثيةِ" للأمبريالية:

إن التيار "ما بعد الحداثي"، في رفضه المنهجي لليقينيات الغربية لـ"الحداثة"، ينكشف، مبدئيًّا، حاملاً لمشروعٍ تحريريٍّ للشعوب وللجماعات المضطهدة، من خلال نظرياته التفكيكية المتعددة. يضع هذا التيارُ في خدمة الجماعات المسيطَر عليها أدواتٍ تحليليةً كفيلةً بإعادة النظر في المركز المعرفيّ(centre épistémologique)، أي الفكر الأمبريالي للغرب، حتى تستعيد تلك الجماعات كرامتها المُهانة.

على الرغم من أن البعض من الشخصيات الرمزية (figures emblématiques)، والتي تكوّن أغلبها في مدرسة المستعمر، قد أتقنت، جزئيًّا، الاستفادة من هذا السلاح الفكري لإدارة النضال في الدفاع عن المستعمرات القديمة ضد الهيمنة الأجنبية، على الرغم من ذلك، فإنه من البديهيّ، اليوم، أنّ العدو ما زال موجودًا ومتربِّصًا. لقد رسّخ سلطته بشكلٍ عميق، وخرج من أوساط المستضعفين، من بين أولئك الذين يقوم عليهم أمل التحرير، كما قال

المثقف الكيني نْگُوجيوا تيونگُو (Ngugiwa THIONGO). على منوال الأمل الذي زرعته "شمس الاستقلالات"(soleil des indépendances)، الذي ترك مكانه سريعًا لظلمات "زوال الإغواء"(désenchantement)، فإنّ نهاية "الإيديولوجيا العقلانية الخانقة" بعيدة عن أن تكون مرادفةً للتحرر بالنسبة إلى الشعوب التي عانت من ويلاتها. في الواقع، وقد يبدو هذا غريبًا جدًّا، إنّ"ما بعد الحداثة"، التي احتفلت بموت "الحداثة"، والتي تُغري بأمل نهاية الاضطهاد والديكتاتورية الفكرية، والعقلية الوثوقية الجازمة (الدوغمائية)، والسلوك الهيمنيّ، تجسّد، ربما أكثر من التيار "الحداثي" الفتّاك، كلَّ تلك الشرور التي شرحتها وأدانتها. أيْ أنّ الأمر وصل إلى حدٍّ من المفارقة (الغرابة) والغموض، ما قاد إلى دخول أيِّ محاولةٍ للتعريف، غالبًا، في نفق مسدود. إنّ مفارقة الفكر "ما بعد الحداثي"، المنيعة، التي يتعذر تجاوزها، والتي تكسوه بكل حللٍ الفكر التحريري، تُقرأ من خلال مبادئه الأساسية.

في ما يخص المبادئ المتضادّة، لهذا الفكر المعاصر، يمكننا ذكر المبدأ المتعلق بفكرةٍ منتشرةٍ جدًّا، وهي أنّ "أفول النُّظم الكبرى يعني أن "ما بعد الحداثوية" (post-modernisme) ليست مدرسةً فكريةً، ولا إيديولوجيا ـ بما أنها تقوم بنقد الإيديولوجيَات" (LAFAYE : 4).

قبل كل شيءً، وإذا ما رجعنا إلى سياق نشأة "ما بعد الحداثة"، وإلى أفكار "ما بعد البنيويّين" الذين كانوا قد وضعوا أسسها، فسوف نجد أنها "لا تدافع عن أي قيمةٍ معينةٍ". إنها ترفض كلَّقيمة جوهرية (valeur essentialiste)، وتفضّل عليها النسبية، واللّاَتجانس، وتعدّد وجهات النظرٍ. إنها تُقرُّ بصحة الخطابات الأخرى، وفي الوقت نفسه تُنسِّبها (تصفها بالنسبية). هي تراها خطاباتٍ صحيحةً وخاطئةً معًا؛ وبالنتيجة، لا يمكنها أن تكتسب أيّ قيمة مُشرعِنة (valeur légitimante). وبهذا فإن التيار "ما بعد الحداثي" يُفرِّغ الخطابات الإيديولوجية الأخرى من جوهرها، أكثر من كونه يُقرّ بشرعيتها. الدين، الذي هو بطبعه يتّسم بالوثوقية والجزم، لا يُفلت من "العين التنسيبيّة"(œuil relativiste) لهذا الفكر. وهكذا، فإن العقائد الدينية تُختزل إلى سرديات صغيرةٍ (petits récits) أو إلى سردياتٍ صُغروية (micro récits) تماماً مثل كل إيديولوجيا أخرى، لتصبح بالتالي بلا معنىٍ وبلا قيمٍ إلا عند من يعتنقها بإرادته.

غير أنه، وعلى غرار الذات الديكارتية التي تشك في كل شيء سوى في ما يجعلها تشك، فإن "النسبويّة ما بعد الحداثية"(relativisme postmoderne) تنسّب كل شيء، ما عدا نسبويتها الخاصة، وكما يقول "ماكري" فإنّ "ما بعد الحداثوية تفرض النسبوية على كل

شيء(...) لكنّها لا تُنسِّب أبدًا مبدأها الخاصّ"(MAKRI, 2013). إنها تطرح نسبويّتها كنوعٍ من الحقيقة الأولى، تمامًا مثل الكوجيتو، أيْ كحقيقةٍ ثابتةٍ لا ريب فيها، وكقيمةٍ معياريةٍ تصوغ انطلاقًا منها رؤيةً كونيةً جديدةً. إنها نوعٌ من العدمية، حيث أنّ كلَّ اعتبارٍ آخر سوى اعتبارها، هو اعتبارٌ فارغٌ وخاطئٌ.

إن الفكر "ما بعد الحداثي"، أكثر من كونه إيديولوجيا، يمكن اعتباره "إبيستامًا" جديدًا معاصرًا. بل يذهب "ماكري" (MAKRI: 2013) إلى أبعد من ذلك عندما يصفها بالعقيدة الوثوقية الجازمة (dogme)، ويذكر، بنبرةٍ ساخرة، مبدأ "العقيدة ما بعد الحداثية"(foi postmoderne). ها نحن، إذًا، في مربع الانطلاق، في البداية النيتشوية: الغربُ، الفارغُ ثقافيًّا، وفاقدُ الإغواء (désenchanté)، لكنِ القويُّ بمبادئه "ما بعد الحداثية" الجديدة وبتِقانته المتطورة جدًّا، هذا الغرب في مواجهة "عالمٍ ثالثٍ" مختَزلٍ، ثقافيًّا واقتصاديًّا وسياسيًّا، في تعبيره الأدنى.

وهكذا تُفتح صفحةٌ جديدة من السيطرة، لكن في سياقٍ مختلف كليًّا عن ذلك السياق الذي وُلد فيه "الخطاب الأمبريالي الحداثوي"، وانتشر. نحن نعيش في عصر نهاية الحرب العالمية الثانية، ونهاية الحرب الباردة، أي عصر نهاية عالم ثنائي القطبية ونشأة نظامٍ عالميٍّ جديدٍ أحاديِّ القطبية حول قوةٍ وحيدة، الولايات المتحدة الأميركية. في الواقع، إنّ أميركا، التي خرجت منتصرةً مرتين، من الحرب العالمية الثانية أوّلًا ومن الصراع الإيديولوجي ضد الاتحاد السوفياتي ثانيًا، قد أصبحت، كما كتب زبيغنيو بريزينسكي(Zbigniew BREZINSKI)"أوّل قوةٍ عالميةٍ حقيقيةٍ". ولكون الحياة هي صراعًا أبديًّا بين القوى، فإنّها تتمسّك، في هذه الظروف المناسبة جدًّا لها، بتعزيز قيادتها العالمية وتثبيتها.

أميركا اليوم هي الرافع الأول لراية الديموقراطية. هذه المستعمرة الإنكليزية السابقة التي انتزعت استقلالها بعد حرب تحريرية، والملتزمة بمكافحة الاضطهاد، كما يشهد بذلك الدور الاستراتيجي الذي لعبته في الحركة الواسعة لتصفية الاستعمار وفي إسقاط الامبراطوريات الأوروبية الكبيرة، والتي هي أحد البلدان المؤسِّسة لمنظمة الأمم المتحدة، التي هدفها الأعظم المعلن هو الحفاظ على السلام العالمي، أميركا هذه، لا يمكنها، بالتالي الاندفاع في عملية غزوٍ استعماريٍّ مفتوحٍ جديدٍ. والحلّ هو أن تعمل، تحت ذريعة تفوّقها، على أن تفرض، تكتيكيًّا،

"إيديولوجيَاها الرأسمالية" على بقية العالم بتواطؤٍ من شركائها الغربيين، خصوصاً المملكة المتحدة [بريطانيا] وفرنسا وألمانيا.

تمثّل الرأسمالية، هذا المذهب الليبرالي القائم على الملكية الفردية والسوق الحرّة، تمثّل نمطًا للحياة مرتكِزًا على السعي وراء المنفعة الشخصية، والذي نتيجته الطبيعية "الفردانية"(individualime). نمطُ الحياة هذا جاءت به "الليبرالية الاجتماعية الثقافية" (libéralisme socio-culturel)، وهي التيار الفكري المتمحور حول الفرد الذي يسعى هذا الفكر إلى تحريره من بعض الوصايات الوثوقية الجازمة (الدوغمائية)، والذي يقرّ له بحقوقٍ غير قابلةٍ للتفريط ويؤمّنها له، مثل الطهارة (propreté) والحرية. مثل هذا الفكر، الذي يعارض تأثير السلطة ويشيد بالحرية والفردانية، ليس بإمكانه أنْ يأمل أنْ يزدهر بشكلٍ جيّدٍ سوى في بيئةٍ حيث تُهجر المبادئ التقليدية للحداثة، ومعها جميع المؤسسات الناظمة للحياة الاجتماعية. هذه النهاية للسرديات العظمى (métarécits) والفراغ الإيديولوجي الذي تُخلّفه، والنسبوية السائدة في هذا العصر، تمنح دفعًا جديدًا لليبرالية الأميركية، والتي ستسمَّى "الليبرالية الجديدة" (النيوليبرالية/(néo-libéralisme التي يعرّفها جوينيي باتريك (Juignet PATRICK, 2015) كما يلي:

"في أيامنا هذه، اتخذت الليبرالية شكلاً مختلفًا، يمكننا أن نسميه النيوليبرالية. هذا المذهب ينادي بالتخفيض الأقصى لدور الدولة إلى جانب تنمية دور السوق في جميع الميادين. على الصعيد الاجتماعي الثقافي (socio-cultrel) هي إيديولوجيا فردانيةٌ ومُتْعِيّةٌ (hédonique) تهدف إلى زيادة الحقوق الفردية وإلى تحرير (لَبْرَلة) الأخلاق (liberalization des mœurs). إنها تضخّم من شأن المنفعة الأنانية على حساب الواجب الجماعي والقيم العامة. وهذا يستتبع ازدراءً للقيم التقليدية، ما يؤدي إلى تغيرٍّ في الأخلاق وفي العلاقات الاجتماعية. وهكذا تم الانتقال من فلسفةٍ كليةٍ ومتّزنة، إلى إيديولوجيا تعمل على تجذير بعض خطوط الليبرالية، وعلى محو أخرى. نحن ننعت هذه الصيغة [من الفلسفة] بالنيوليبرالية، لتَميُّزها عن الفلسفة الكلاسيكية التي ظلّت ثابتةً على قيمها التقليدية".

إنّ الأمرَ الهامَّ في هذا التعريف للنيوليبرالية، هو أنّه يستعيد، بدقّةٍ، المعطيات الأساسية لـ"ما بعد الحداثة" التي وصفناها في ما سبق. ومع ذلك، فليس من المدهش معرفة أنّ أميركا كانت مختبَر الفكر "ما بعد الحداثي"، من خلال الاستقبال والتشجيع، في سنوات الـ 80 [من

القرن العشرين] لأغلب المفكرين "ما بعد البنيويين" الفرنسيين، مثل فوكو ودولوز وديريدا على سبيل الذكر لا الحصر، والذين كانت هي السببَ في شهرة نظرياتهم "ما بعد البنيوية"، المعروفة بـاسم"النظرية الفرنسية" (French Theory)، بينما كانت مجهولة تقريبًا في فرنسا.

يمكن، إذًا، اعتبار ما بعد الحداثة اسمًا مستعارًا (prête-nom)، للنيوليبرالية. إنّ استراتيجيا التسمية هذه مكّنت أميركا، بذريعة تشجيع مبادئ الحرية، والتعدُّد، والتسامح، والانفتاح، المتنزعة بشكل ذاتي من النظريات التفكيكية، مكّنتها من فرض رؤيتها النيوليبرالية، وتعميمها على إنسانية لا تزال تعيش حالة الحداد على موت المعالِم الإيديولوجية.

وفق هذا المنظور، ينظر عددٌ كبيرٌ من المراقبين إلى "ما بعد الحداثة" كـ"خديعة" (imposture) وكـ "كذبة فكرية" (mensonge intellectuel)، وكـ "مابعد- حقيقة" (post-vérité)، أو أيضًا كـ "خطاب دعاية" (discours de propagande). كان توميسلاف سونيك (Tomislav SUNIC) أكثر دقّةً لما اعتبر أنها هي أميركا و"الأميركانوية" (américanisme)، أي أنها تيارٌ يعمل على إعلاء فكر "الإنسان الأميركي" (Homo americanus)،أو ما اصُطلح على تسميته بـ "نمط الحياة الأميركي" (American way of life)، الذي يعتبره أيضًا النظام الإيديولوجي الأميركي القائم على الحقيقة الأحادية."ما بعد الحداثة" ليست، إذًا، مختلفةً كثيراً عن "الحداثة".

التحرُّر من الخطابات الكبرى

من آثار المرحلة الـ"ما بعد الحداثية" أنها حرَّرتنا من الخطابات الكبرى، ولكن في الوقت نفسه صالَحتْنا مع المبادئ "الحداثية"، ولهذا لن ننخدع بادعاءاتها، فهي لم تُبطل "الحداثة" في شيءٍ" (CHARLES, 2006:54).

بالنسبة إلى الفيلسوف الأميركي فريدريك جيمسون (Frederic JAMESON)، "الحداثة" و"ما بعد الحداثة" ليستا سوى صيغتيْن ثقافتيْن صاحَبَتا وتصاحبان الرأسمالية في مراحلها المختلفة."ما بعد الحداثة"، بالنسبة إليه، هي الروح لما يسمّيه "الرأسمالية المتأخرة أو الرأسمالية متعددة الجنسية، أو رأسمالية الاستهلاك" التي تميّز المجتمع "ما بعد الصناعي" الخاضع لـ"الاستهلاكوية" (consumérisme) ولـ"التسويق" (Marketing). إنها بذلك تمام الحداثة وامتدادها، في شكلٍ أكثرَ تطوّرًا. وهكذا نفهم سرّ تكاثر المصطلحات، مثل "الحداثة الجديدة" (النيوحداثة/ néo-modernité) و"الحداثة الفائقة"(hypermodernité

/ modernité hypertrophiée)، و"الحداثة القصوى" (ultra-modernité)، وما "ما فوق الحداثة" (sur-modernité)، كل هذه المصطلحات التي تُذْكر، عمومًا إلى جانب "ما بعد الحداثة" (post-modernité).

بينما فرضت الإيديولوجيا"الحداثية" نفسها، في الماضي، في بلدان "الطَّرَف" عبر إرساء الاستعمار، نجد أنّ الإيديولوجيا "ما بعد الحداثية"، تُحقّق لنفسها المقبولية، اليوم، في تلك الأصقاع نفسها، بتواطؤٍ من العملاء المتملّقين (thuriféraires) من كل جانبٍ، لكن خصوصًا بفضل عبقرية التكنولوجيات الجديدة للإعلام والاتصال (Nouvelles Technologies de l'information et dela Communication – NTIC)، التي ألغت، افتراضًا على الأقل، الحدود بين الأمم، ونجحت في مهمة تحويل العالم إلى قريةٍ عالمية. نحن فعلًا في زمن العولمة، زمن المبادلات الاقتصادية والثقافية بين مختلف الأمم، لكنّ هذه المبادلات غيرُ عادلة، بالنظر إلى التفاوت في القدرات الثقافية والسياسية والاقتصادية. من نافل القول، أنْ نُذكّرٍ بأنّ تلك الأمم خاضعةٌ جدًّا لسيطرة البلدان المتطورة. لكن يجب إذا ما أردنا أن نعرف البضاعة التي يُصدّرها الغرب، وأميركا خصوصًا، أكثر من غيرها، وبشكلٍ مجّانيٍّ، إلى "بلدان الجنوب"، بل وإلى جميع أنحاء العالم، نجد أن "الثقافة ما بعد الحداثية" تحتل الصدارة بكل تأكيدٍ.

لكي نسلّم بأن "ما بعد الحداثة" هي، واقعًا، الميزة الأساسية لمعاصرتنا (contemporanéité)، ليس علينا سوى التمعّن في الطريقة التي ينتهجها هذا التيار الفكري لتشكيل المجتمعات المعاصرة، "إنه يوجّه بشكلٍ متصاعدٍ أنماطَ الفعل في عالَمٍ معقَّدٍ، ويعكس أكثر فأكثر الأشكال اليوميّة من الحياة الاجتماعية" (SEGIN, 2016:6).

إنّ "ما بعد الحداثة" ملموسةٌ في الحياة اليومية للناس وتقود البحث العلمي في جميع الميادين، في الطب، وعلم الاجتماع، والتربية، والألسنية (linguistique)، وعلم الإنسان (الإناسة /anthropologie)، والفلسفة، والتسويق، والرياضيات، والأدب، وذلك على سبيل الذكر لا الحصر. "هل بإمكاننا الإفلات من ما بعد الحداثة"؟ تتساءل ماريا ديلاباريار (Maria DELAPERRIERE, 20011)، التي أشارت إلى أنّ"ما بعد الحداثة" قد اخترقت بقوةٍ المشهدَ الثقافيَّ لأوروبا الشرقية، القلعةِ السابقةِ للشيوعية، والتي ظلت، طويلًا، في منأًى عن هذه الظاهرة الثقافية الغربية.

لا يشهد توسّع هذا التيار على المستوى العالمي على قابلية الاقتباس لدى الشعوب اعتنقت مبادئه، بقدر ما تدلّ أكثر على قوة المكر وفن الخداع اللذين استطاعت بهما البورجوازية الأميركية، وبفضل مواتاة الظروف التاريخية، أن تُدرج هذه الرؤية الكونية في القوالب المفاهيمية مثل "ما بعد الحداثة" و"العولمة".

هذان النموذجان الإرشاديان (Paradigmes)، لا يمكن الفصل بينهما بسهولةٍ، لأن أحدهما يتضمّن الآخر، ويبيّن نكولوفووي (NkoloFoé) العلاقة بينهما، بشكلٍ غيرِ مباشرٍ، على الشكل التالي:

"لصالح الظاهرة واسعة المدى التي تُمثِّلها العولمة، لا على المستويَيْن الاقتصادي والسياسي فحسب، وإنما أيضًا على المستويَيْن التاريخي والثقافي، ولأجل إعطاء اسمٍ للعصر الحالي، زادت بعضُ اتجاهات الفكر البورجوازي جزءًا إضافيًّا إلى التاريخ العامّ [للبشرية]. وهكذا سوف تَدخل البشريةُ، بعد حِقَب ما قبل التاريخ، والتاريخ، و"ما قبل الحداثة"، و"الحداثة"، سوف تدخل في دورةٍ تاريخيةٍ- ثقافيةٍ(historico-culturel)، هي دورة "ما بعد التاريخ" أو، بشكلٍ أعمَّ، دورة "ما بعد الحداثة".

العولمة أداة ما بعد الحداثة

أن تكون "ما بعد الحداثة" هي "إيديولوجيا العولمة" أو أن تكون العولمة هي "أداة ما بعد الحداثة" (tremplin de la postmodernite))، هذا، بلا ريبٍ، أمرٌ هامٌّ. في المقابل، ما يبدو لنا أكثرَ أهميّةً هو أن نرى كيف أنّ مفهومَيْ"ما بعد الحداثة" و "العولمة"، تمامًا كما كان مفهوما "الحداثوية"(modernisme) و"العمومية" (الكونيّة) (universalime) في زمانهما، يمحوان كل خصوصية (particularisme)، وكل ذاتية وكل أصلٍ (provenance)، ويُعطيان الانطباع بانتمائها إلى الإنسانية، إلى العالم الذي قلَبه تقدُّم العلم التقني (technoscience) رأسًا على عقب. ومع ذلك، فإنه بقدر ما أنّ العقل الأداتي لـ "الحداثوية-العمومية"(post-modernisme-universalisme) قد كُشف عنه القناع وأُدين في النهاية، بقدر ما أن غايةَ نسبوية "ما بعد الحداثوية-العولمة"(post-modernisme-mondialisation) مكشوفةٌ ومرفوضةٌ.

إنّ الثنائيّ"ما بعد الحداثة-العولمة" يمثّل اليوم بـ "الرأسماليّة المُعوْلَمة"(capitalism globalisé)، وبالسلطة بلا شِرْكة لأميركا الرأسمالية التي، إلى جانب نشرها بذكاءٍ لنمطها في

التفكير والحياة عبر العالم، تنجح بدهاءٍ في احتواء كل فكرٍ مخالفٍ لفكرها. هنا تكمن مناسَبة مفهوم "الشمولية الناعمة" (totalitarisme mou) الذي أطلقه سونيك (SUNIC) على هذه الاستراتيجيا الأميركية.

لقد تم، كما يبدو، اجتثاث شرّ التيار "الحداثي" من العالم، كما يشهد على ذلك الاعتراف الرسميّ باستقلالية البلدان التي كانت خاضعةً للاستعمار. أمّا في ما يخص "أخاه ـ عدوه الصغير"(petit frère-ennemi)، التيار "ما بعد الحداثي"، فإنه يبدو أنّ أمامه أيامًا جميلةً. لا نعرف كيف يمكن للإنسانية أن تتخلّص بيسرٍ من الفكر الأحادي الأميركي الذي يتخفّى خلف لبوس "ما بعد الحداثة". إن "الإيديولوجيا الأميركية"، التي تزحف بوجهٍ مُقنَّع، قد أتمّت انتشارها العميق في جميع أصقاع العالم، مدعومةً بمنظومةٍ مؤسَّسيّةٍ قويّةٍ تُملي خطة سير التاريخ المعاصر. هل هذا يعني أننا لا يمكننا، بالتالي، سوى القبول بأطروحة "نهاية التاريخ"(fin de l'histoire) للفيلسوف وعالم الاقتصاد الأميركي فرنسيس فوكوياما(Francis FUKUYAMA)؟.. من هذا المصطلح يجب أن نفهم مزاعم النصر النهائي لـ"الديموقراطية الليبرالية الأميركية"، التي ترسّخت بانهيار جدار برلين، والتي أنجزت نهاية صراع الإيديولوجيات التي كانت تحدّد إيقاع تطوّر البشرية.

بإمكاننا التصريح، في ما يخص "ما بعد الحداثة" بأنّ"المهمة قد انتهت". لقد لعبت في التاريخِ دورًا مُكرّرًا. لقد أنجزت بنجاحٍ مشروعَ السيطرةِ الذي أسّستهُ الحداثة عبر التظاهر بنقدها. لقد نصَّبت نفسها الشريكَ والناطقَ الرسميَّ لمن لا منبرَ لهم، وللدول المُضطهَدة، قبل أن يكتشفوا وجهها الأمبرياليّ الحقيقيّ. لكن، وكما جرت العادةُ دائمًا، لا يتنبّه الناس للشرِّ، إلا بعد تغلغله في أعماق حياتهم. ويتكشّف، اليوم، أنّ العلاجاتِ المقترحةَ، من قِبَل الفكر "ما بعد الاستعماري"، و"الأفرومركزيّة"، ومُختلف الشخصيات المستقلّة التي تتكاثر، والتي تتطوّر في جميع الميادين، غيرُ فعّالة. إنّ ضحايا السيطرة وكلَّ المتعاطفين مع قضيّتهم ما زالوا ضعفاء جدًّا لاحتواء هذا الماردِ الجليِّ والخفيِّ في الآن نفسه، لكنْ، على الأقلّ، المعروفِ والمُعادِ تسميتُه باسمه الحقيقي: "الاستعماروية الجديدة"(.néo-colonialisme)

إنّ"ما بعد الحداثة هي إيديولوجيا الاستعمار الجديد"، التي ترافقها من خلال حيلٍ ماكرةٍ. إنّها "تُعزّز رِقَّ الرأسماليّة، وأهدافَها" (YVES. 2015) لأجل ذلك، خلّفت الحماسة التي أثارتها في المستعمرات السّابقة، سريعًا شعورًا باليأس والإحباط. يصفُ

أمبرواز كوم (AmbroiseKOM, 1997: 24) خيبة الأمل الكبرى هذه بالقول:

"في الحقيقة إنّ انتصار "ما بعد الحداثة"هو حدثٌ يبعث على السخريّة بما لا يُضاهى. وذلك لأنه يمُكِّن من إعادة الاعتبار لحضاراتٍ وثقافات، كان الغربُ، رافعُ لواء الحضارة اليوم، هو نفسُه من دمَّرها. لقد انطلت الخدعة على شعوب القارّة (الأفريقيّة) فانخرطت بكثافةٍ في الحضارة الجديدة على أمل أن تُخرجهم من الحضيض. بينما نرى، اليوم، أن كل شيءٍ يشير إلى أن الشكّ قد استوطن بإحكامٍ في النّفوس. لقد أدّى النّظام التّربوي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي إلى غرق القارّة الأفريقية في حالةٍ غيرِ مسبوقةٍ من الاضطراب الاجتماعي والسياسي والاقتصادي، وتسبّب في فوضًى عارمةٍ".

إنْ كان للتيار "ما بعد الحداثي" هذا المقدارُ الكبيرُ من التأثير في المؤسسات الأفريقية، إلى درجة أنْ خلق فوضًى شاملةً، فإنّ ذلك راجعٌ إلى أنّ توجّهَه غيرُ قابلٍ للتصالح مع الثقافة الأفريقية التي انتهى به الأمر إلى ابتلاعها. أوّلًا إنه فكرٌ غريبٌ تمامًا عن أفريقيا، بسبب إطاره "الحيِّزي-الزماني""(spatio-temporel) بالنشأة. يؤكد ليوتار بوضوحٍ منذ مُقدمة كتابه "الوضع ما بعد الحداثي" (LaCondition Postmoderne) (1979)، وهو الكتاب الذي يُؤرَّخ به لميلاد الفكر "ما بعد الحداثي"، يؤكد بوضوحٍ أن "موضوع دراسته هو وضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوُّرًا". وثانيًا، لقد وُلِد هذا الفكر في وضعٍ حيث كانت تلك "المجتمعات الأكثر تطورًا"تجتاز "أزمةَ معنًى" حقيقيّةً، أي وضع انهيار الأخلاق الغربيّة. وحاصل الكلام، لقد وقع تحرُّرٌ جديدٌ.

"ما بعد الحداثة هي، بحقٍّ، الحامل لتلك الثقافة العدميّة"(culture nihiliste) التي تحتفل بموت القيم الكلاسيكية، والعقائد (dogmes) والأوثان النيتشوية المزيّفة حيث يُصبح الانسانُ معيارَ ذاته، في غياب معالمَ خِلاقيّةٍ (repère saxioligiques) وقيمٍ معياريّةٍ، يَفقدُ الممنوعُ (المحرَّم) معناه، ويُصبحُ كلُّ شيءٍ جائزًا، بما في ذلك الرغبات الموغلة في الشذوذ. المثلية الجنسية، والسعي الجنوني وراء الربح والمال والمتُع المتنوِّعة، وحبُّ الظهور، والنرجسية إلخ.، تمُثّل جُزءًا لا يتجزأ من المشهد الثقافيّ الجديد الذي ترسمه "ما بعد الحداثة".

يجب أن نلفت الانتباه إلى أنّ القارة الأفريقية، وعلى الرغم من الحضور الطويل للاستعمار على أراضيها، والأضرار الثقافيّة التي سبّبها، لم تتجرّد بشكلٍ كاملٍ من قِيمها التقليديّة. لقد

مُزجت هذه القيم بالقيم الغربية الجديدة، لتُنتج ثقافةً جديدةً هجينةً يَسبح في غمراتها، الآن، الأفريقيُّ "ما بعد الاستعماري".

إنّ هذا الأفريقيَّ، نصفَ المُحدَّث (à moitié modernisé)، هو الذي يعود إليه الغربُ مرّةً أخرى ويَعرض عليه نمطَ الحياةِ الجديدَ "ما بعد الحداثيّ" الذي وصفناه في ما سلف. أغلبُ مبادئ هذه الحضارة الجديدة كانت قد أخذت شكلها في أفريقيا. هذا ملموسٌ خصوصاً عند الشباب الذين، لرغبتهم في كل جديدٍ، يُفتنون بكلّ ما تُوفّره السوقُ المُعوْلَمةُ و"التكنولوجياتُ الجديدةُ للإعلام والاتصال" (NTIC)، الموجِّهاتُ الأولى للثقافة "ما بعد الحداثيّة". هناك انتشارٌ للروح الاستهلاكية المُفرِطة. والروابطُ العائليّةُ والتضامنُ، ركيزتا المجتمع الأفريقي، تتراجعان تدريجيًّا أمام الفردانيّة. وروحُ التنافس الاجتماعي صارت فاقعةً أكثر. والسلطةُ الأبويّةُ، التي كانت في ما مضى مرعيّةً جدًّا، تفقد شيئًا فشيئًا ضَبْطها للشّباب الّذين صاروا يتمتّعون بقسطٍ من الحريّة، ويُوجِّهون حياتهم وفق نماذجَ من اختيارهم. تبقى "المثليةُ الجنسيةُ"، "الانحرافُ" الجنسيُّ لـ"ما بعد الحداثة"، والمعترفُ بها من قِبل المنظمة العالمية للصحة كسلوكٍ جنسيٍّ طبيعيٍّ، تبقى هي وحدها التي لم تلقَ، بعدُ، صدىً مؤيِّدًا في أفريقيا. هذا ما كتبته حورية بوثلجة (NUNES,2017:6) قائلة:

"لقد حان الوقت، لكي نفهم، وبشكلٍ نهائيّ، أنَّ الإمبرياليَّة - بجميع أشكالها- تُوحِّشُ(ensauvage) السُّكّان الأصليين: ردّت مجتمعاتُ الجنوب على "الدُّوليّة اللّوطيّة" (ILGA: المؤسسة الدّوليّة للمثليّين والمثليّات ومزدوجي التوجّه الجنسي والمتحوّلين جنسيًّا وثنائيّي الجنس)، ردّت بفيضٍ من الكراهيّة تجاه المثليّين الجنسيّين. إضافةً إلى ذلك فإنّ عموميّة (كونيّة) المثلية الجنسية (universalité de l'homosexualité) غير مسلَّم بها: هذا المفهومُ "الغربيُّ" لا يمكن أن يلائم العالميْن العربي والأفريقيّ".دإنّ الضّغوط التي تمارسها أميركا، المشجِّعُ الأوّل لـ"ما بعد الحداثة"، على البلدان الأفريقيّة لإلغاء تجريم المثليّة الجنسيّة لم تؤتِ ثمارها بعدُ. غير أنّ المعركة ضدّ هذا السلوك وضدّ محاولات منع تجريمها شبهُ ميؤوسٍ من ربحها في أفريقيا. بل الأمر أدهى، فالخشية من خسارة المعركة حقيقيّةٌ. ففي دولة جنوب أفريقيا، مثلاً، قد حُسم الأمر، فالدستور هناك يحمي الأقليّات الجنسيّة. وفي السنغال، كما أيضًا في العديد من بلدان القارّة [الأفريقيّة]، بدأ المثليّون الجنسيّون المُسمَّوْن في اللُّغة المحلِّيّة للبلاد بالـ"كُوردجيجين" (goordjigeen)، بدأوا يخرجون إلى العلن؛ إنّهم يُقيمون

احتفالاتِهم بشكلٍ سرّيٍّ، لكنّهم لا يتردّدون أحيانًا في الاحتفال بشكلٍ عامٍّ. لم نشهد إلى الآن اتّخاذَ أيِّ إجراءٍ سياسيٍّ حكيمٍ لفهم حجم الظاهرة ومحاولة احتوائها.

تتضاءل الفوارقُ الثّقافيّةُ التي تفصل أفريقيا عن الغرب نظرًا إلى أنّ"ما بعد الحداثة" قد بسطت مِجسّاتها (tentacules).العديد من العوامل تلعب دورًا أساسيًّا في ترسيخ هذه الأمبرياليّة الثقافيّة، منها الضغوط الأمنيّة، ووسائل الإعلام، وتواطؤ أصحاب القرار السياسيّ الأفارقة الّذين أغلبهم مترابطون في ما بينهم بشكلٍ جليٍّ. تكشف المبادئ "ما بعد الحداثيّة" مثل التّعدّد والتّنوّع وحوار الثّقافات، الّتي يُتَغنّى بها، تكشفُ خواءَها الدّلاليَّ وخداعَها. إنّ الأمرَ يتعلّق بقوّتَيْن غيرِ متكافئتين وبشكلٍ سافرٍ؛ لذا يتعذّرُ، منطقيًّا، حصول حوارٍ بينهما. إنَّ القويَّ هو الّذي يُحدِّد قواعد اللُّعبةِ دائمًا لمصلحته، ولا البتّةَ لمصلحةِ الآخرين.

يفقد "الفضاء الثالث" (troisième espace)لـ (HomiBHABHA)، أي "الفضاء الهجين" (espace hybride)، وفضاء الحوار، يفقد هذا الفضاءُ لا تجانسه (hétérogénéité)، ويُصبح فضاءً مُجانَسًا (homogénéisé) ومُغرّبًا (occidentalisé). نحن نشهد اليوم، في المستعمرات السّابقة، والتي أُعيدت تسميتها، تعسُّفًا، بـ"الدُّوَل الشّريكة"، ما أُصطلِحَ على تسميته بـ"عمليّة إبادة ثقافيّة" حقيقيّة. وكما يؤكّدُ مارسال گُونسالف ((Marcel Gonçalves 1983: 387)) فإنه "إذا ما هَضمتْ (ابتلعت /(digérer) ثقافةٌ ما ثقافةً أُخرى، لا يَنتج فقط تحطيمٌ لعناصرَ ثقافيّةٍ، بل ولا لمنظومةٍ ثقافيّةٍ وحسب، وإنّما يمتدُّ القتل ليشمل حتّى روحَ الشّعب. إنَّ ما يحصل فعلًا هو شكلٌ من أشكال الإبادة العرقيّة (ethnocide)".

الخاتمة

"الحداثةُ"و"ما بعد الحداثةُ" هما تيّاران فكريّانِ غالبًا ما اعتُبرا مُتقابلينْ (متضادَّيْن) في المبادئ والتَّوجُّهات. هذا متعلّقٌ بالخصوص بكون "ما بعد الحداثة"، الّتي ولدت على إخفاق الوعودِ التَّحرِيريَّة لـ "الحداثة"، قد أعلنت منذُ البدايةِ معارَضَتَها الشديدةَ للمُسلَّمات الحداثيَّة مثل العقلانيَّة والعموميّة (الكونيّة)، اللَّتيْن أبطلت صِحَّتَهُما وكشفت أهدافَهما الأمبرياليَّةَ، بالاستلهامِ خصوصاً من مفكِّري الاختلاف والمفكِّرين التَّفكيكيّين المسمَّيْنَ أيضًا بـ"ما بعد البنيويّين".

إضافةً إلى ذلك، فإنَّ "ما بعد الحداثة"، بإظهارِ نفسِها "حسّاسةً" (allergique) تجاه كلِّ مشروعٍ للسَّيطرةِ، ولكلِّ اعتبارٍ "عرق- مركزيّ" (إثنومركزي /(ethnocentrique)، ولكونِها

متضامنةً مع الشُّعوبِ و"المجتمعات" المُستَغلَّة (المُستعبَدة asservis)، قد أعلنت عن ساعة نهاية الاضطهاد. لقد شجَّعت، كرفيقِ دربٍ، بروز الأقليّات العرقيّة، الّتي وفّرت لها منابر للتَّعبير عن نفسها عبر العالم، من دون أن ننسى المستعمرات السّابقة المُستقلّة حديثًا.

على الرغم من التزامها البارز بمكافحة الظُّلمِ و"الأورومركزيّة"، وبتشجيع تعدُّد الآراء، من أجلِ بناءِ عالمٍ عادلٍ يسوده القسط والتّنمية عبر حوار الثقافات، على الرغم من ذلك، فإنَّ "ما بعد الحداثة" لم تنجح في وقف ظلم الأمبرياليّة وشرورها، وذلك لأنّها نفسَها تجسِّدُ السّيطرة الّتي تدّعي مكافحتَها، بل إنّها تُجسّدها في شكلها الأشنع.

في الواقعِ، إنَّ "ما بعد الحداثة" هي "الرّؤيةُ الأمبرياليَّةُ الجديدةُ للولايات المتّحدة الأميركيّة" الّتي، وبفضل تضافر ظروف تاريخيَّةٍ مواتيةٍ، ارتقت إلى رتبةِ القوَّةِ العالميَّةِ الأولى، بل كانت مضطرّةً إلى تغييرِ قواعدِ اللُّعبِ للحفاظ على هيمنتها العالميَّة، في مواجهة قوًى منافسةٍ كالصّينِ والاتّحاد السّوفياتي. لقد أخفت، إذًا، سياستها "النّيوليبراليّة" تحت تسمياتٍ تبدو محايدةً ظاهرًا، مثل "ما بعد الحداثة" و"العولمة"، الوجهين لعملة واحدة، واللّتين تقومان تمامًا على مبادئ "النيوليبراليّة"، مع شعارٍ أساسيٍّ هو "حريّة الاختيار في عالمٍ متعدِّدٍ ومعولَمٍ في الآن نفسه". لا تختلف "ما بعد الحداثة"، في الجوهرِ، عن "الحداثة"، فهي تُكمِّل مشروعَها في السيطرةِ باستعمالِ حيلٍ في منتهى البراعة والدِّقة.

إنّ"الحداثة" هي "أوروبا الصّناعيّة والاستعماريّة" الّتي انطلقت لغزو العالم، بعد الاكتشافات العلميّة والتّقنية لعصر النهضة. وإنّ "ما بعد الحداثة" هي "أميركا ما بعد الصّناعيّة وما بعد الاستعماريّة"، قائدة المؤسّسات الدّوليّة، والمعاضَدة من شركائها الغربيين. إنّها هي أميركا التي تجتاح العالم المعاصر، بعد انتصارها التّاريخي على الشّيوعيّة السّوفياتيَّة، الذّي تَجسّد في انهيار جدار برلين سنة 1989. إنّ الرّؤية القديمة التي صنعها الإنسانُ الغربيُّ لنفسهِ لم تتغيّر أبدًا. العقيدةُ نفسُها كانت ولا تزال سائدةً من"الرّقّ" إلى "ما بعد الاستعمار"مرورًا بـ "الاستعمار". لقد نجح الغرب في ترسيخ الفكرة نفسها وتغذيتها في أشكالٍ متجدّدة وتحت مجموعةٍ من الأسماء المُختَلَقة للإمعانِ في التّمويه باسم "واجبهم" الأمبريالي تجاه الآخرين. فالغربُ يصنع التاريخَ، ثم يَهدمهُ، ثم يُعيد صنعَه. ويبدو أنّ التّاريخَ الجاريَ قد وصل إلى نهايته مع نظامٍ نيوليبراليٍّ تمّ إدراجه بشكلٍ بارعٍ ودائمٍ في الثقافة العالمية، مع ضرر فادحٍ يصيب اليومَ المُستَعمَرين الجددَ، الّذين مازالوا ضحايا للتّاريخ. إذا كانت "الحداثةُ" قد أرست الفوضى في

أفريقيا وفي كلّ البلدان الخاضعة للسيطرة عبر العالم، فإنّ "ما بعد الحداثة" قد شادت الفوضى في نمط الحياة، مسبِّبةً بذلك حالةً عامّةً من الشكّ في الحضارةِ، وانزعاجًا كبيرًا منها.

المراجع

1. Allard-Poesi, F. et Perret V. (1998). «Le postmodernisme nous propose t-il un projet de connaissance ? » in Cahier, num 263, Mai.

2. Atangana. J. (1973). Chemins d'Afrique, Coll. «Point de vue», Yaoundé, Clé.

3. Balutet, N. (2014). «L'identité au temps de la postmodernité : de l'usage du concept d'hybridité » http://teteschercheuses.hypotheses.org/1141, consulté le 17 décembre 2017.

4.Baudrillard, M. (2012). La notion du sujet chez les poststructuralistes et sa mise en scène dans une série photographique, Thèse soutenue à l'université du Québec à Montréal, septembre.

5. Beti, M. (1957). Mission terminee. Paris: Buchet/Chastel.

6. Boizette, P. (2013). «Introduction à la théorie postcoloniale », http://www.revue-silene.com/images/30/extrait_174.pdf, consulté le 20 décembre 2017.

7.Boisvert, Y. (1995). Le postmodernisme. Montréal :Éditions du Boréal. 8. Boltanski, L. et Chiapello, E. (1999).

8. Le nouvel esprit du capitalisme. Gallimard : NRF Essais.

9. Brune, F. (2003). De l'idéologie aujourd'hui. Paris :éditions Parangon.

10. Césaire, A. (2004). Discours sur le colonialisme. Paris :Présence africaine.

11. Charles, S. (2006). « De la postmodernité à l'hypermodernité » in Philosophie, Revue d'Idées, vol 8, num 1. 12. Coulibaly, L. (1983) L'Autorité dans l'Afrique traditionnelle. Dakar: NEA.

13. De la perrière, M. (2011). « Peut-on échapper à la postmodernité » in Sociétés. 2 num 112.

14. Fanon, F. (1952). Peau noire, masques blancs. Paris: Seuil.

15. .... (1960). Les Damnés de la terre. Paris: Maspero.

16. Foé, N. (2008). Le Postmodernisme et le nouvel esprit du capitalisme sur une philosophie globale d'Empire. Dakar : CODESRIA.

17. Gonçalves, M. (1983). « Angola, métissage culturel» in Spiritus, num 93.

18.Habermas, J. (1988). Les discours philosophiques de la modernité. Paris : Gallimard.

19. Hegel, F. (2007). « La raison dans l'histoire ». (httt://www.mondediplomatique.fr/200711//HEGEL/15275), consulté le 27 décembre 2017.

20. Kom, A. (1997). «Culture africaine et enjeux du postmodernisme ». file:///Users/macbook/Downloads/277561)20%1020100706-1-28442-1-).pdf, consulté le 15 décembre 2017.

21. Lafaye, C. G. «Esthétique de la postmodernité » in Centre Normes, Société, Philosophies http://nosophi.univ-paris1.fr, consulté le 29 novembre 2017.

22. Lyotard, J. F. (1993). Le postmodernisme expliqué aux enfants. Paris : Editions livre de poche.

23. .... (1979). La condition postmoderne, rapport sur le savoir. Paris : Edition de Minuit.

24. Marton, S. (2012). « Le problème du langage chez Nietzsche : La critique entant que création » in Revue de métaphysique et de la morale. Presses Universitaires de France, 2, num 74.

25. Makri, Y. (2013) « Islam et postmodernisme » https://www.cilecenter.org/fr/articles-essays/islam-etpostmodernisme-la-question-incontournable-du-sens/, consulté le 15 décembre 2017.

26. Nunes, A. (2017). «Le postmodernisme ne casse pas des briques» in Négatif, bulletin irrégulier-Juillet, num 24.

27. Pisani, E. (1996). «Quelques réflexions pour une critique de la potsmodernité» in Aspects sociologiques, vol 4, 12-, mai.

28. Segin, T. (2012). Le Postmodernisme une utopie moderne. Paris :l'Harmattan.

29. Timmermans, B. (2000). «Postmodernisme et postcriticisme» in Réseaux, ULB, vol 8890-89-.

30. Touraine, A. (2000). Crítica de la modernidad. Mexico : FCE.

31. Turnbull, Nick. (2010). "Postmodern and Rationality" in Association Revue internationale de philosophie Jan. num 251.

32. Yves (2015). «Le postmodernisme, nouvelâge de l'obscurantisme» http : //.www/ cntaittoulouse.l'autre.net/spip.php ?article672, consulté le 07 janvier 2018.

هل تقود الصين حقبة ما بعد الغرب؟!

عصر ما بعد العولمة هو عصر نهاية الهيمنة الغربيّة

مصطفى النشّار[*]

هل تصبح الصين القوة الأولى في العالم بين عامَيْ 2020 و2030؟

سؤال تجيب عنه الدراسات والأبحاث المختلفة التي تدرس بعمق الهجوم الاقتصادي الصيني الساحق في السنوات الأخيرة، ما حمل علماء الاقتصاد ومنظّري السياسة والاستراتيجيا في العالم على الاعتقاد بأن عصر ما بعد العولمة هو عصر نهاية الهيمنة الغربية، نتيجة عوامل التفكُّك الداخلية للمجتمع الأميركي وقوته السياسية والعسكرية والاجتماعية، بالإضافة إلى الانتصارات المتوالية والتقدم المطَّرد لاقتصاديات دول شرق آسيا بقيادة الصين.

تعمل هذه المقالة للباحث والأكاديمي المصري البروفسور مصطفى النشار على إجراء رصد تحليلي لحقبة ما بعد العولمة ليخلص إلى التساؤل المحوري عمَّا لو كانت الصين هي التي ستقود حقبة ما بعد الغرب في العقد المقبل.

المحرِّر

لا شك في أنَّ كمًا هائلاً من الحوار والنقاش دار في الماضي ومازال يدور في المراكز البحثية والاستراتيجية الدولية والمحلِّية حول التنافس الحضاري المحتدم عالمياً الآن بين الشرق والغرب.

وفي الوقت الذي يتحدث فيه فلاسفة الحضارة والتاريخ الغربيون منذ أوزوالد شبنغلر (توفيِّ سنة 1936م) وأرنولد توينبي (توفيِّ سنة 1975م) وحتى الآن، عن قرب انهيار الحضارة الغربية والتبشير ببَدءِ دورةٍ حضارية جديدة هي دورة ما بعد العولمة أو ما بعد الغرب. لا أدري سببًا واضحًا لمحاولاتنا

*- باحث وأستاذ الفلسفة في جامعة القاهرة - جمهورية مصر العربية.

الدائبة في اللهاث وراء التجربة الغربية، أوروبية كانت أو أميركية، في التقدم الحضاري أَللّهم إلا أننا لا نزال متأثرين كدول وشعوب بالمرحلة الاستعمارية التي كان من نتائجها الخطيرة ربط عجلة الإقتصاد في الدول المستعمَرة بالدول المستعمِرة من جانب، وانسحاقنا في تقليد النموذج الثقافي الغربي في كل شيء، إذ لا نزال، رغم التحرر والاستقلال، نشعر بالدونيَّة تجاه هذا النموذج، ومن ثم نحاول تقليده واستنساخه وكأنه لا يوجد طريق للتقدم والنهوض إلا عبر هذا النموذج. والغريب أننا لا نزال نحاول ولا نلقى سوى الفشل من جانب، ونقد الآخرين لنا وتعاليهم علينا من جانب آخر!

أقول هذا الكلام بعد مرور خمسة عشر عامًا على صدور كتابي "ما بعد العولمة" (عام 2002م)، وعشرين عامًا على صدور كتابي الأسبق منه " ضد العولمة "(عام 1998م). وقد نبَّهت في الأول إلى خطورة انسياقنا وراء دعوات العولمة التي كان ظاهرها الدعوة إلى تحقيق التقارب والتعاون بين الدول والشعوب بينما كان باطنها فرض الرؤية الغربية الثقافية والاقتصادية على شعوب العالم، وقولبتها على حسب الهوى الغربي، وبما يحقِّق المصالح الغربية في الهيمنة على الاقتصاد العالمي، وفرض الوصاية على كل الشعوب عن طريق القوة الناعمة وليس عن طريق القوة الخشنة التي فات أوانها بتخلص الشعوب من كل صور الاستعمار المباشر باستثناء فلسطين المحتلة!

العولمة كتوظيف استعماري ما بعد غربي

ولمَّا كانت العولمة كأنها قدر العالم المقدور، وفرضت الهيمنة الاستعمارية غير المباشرة على العالم تحت دعوى أن العالم أَصبح أشبه بقرية واحدة، وأن ثمة ثقافة واحدة ونمطًا اقتصاديًا واحدًا يسودان العالم، فقد برزت سوءاتها للقاصي والداني، وأصبح العالم يعاني منذ نهايات القرن الماضي من الهيمنة والاستبداد الغربيَّين اقتصاديًا وسياسيًا، وكثرت الأزمات الاقتصادية تحت وطأة هيمنة نموذج الرأسمالية الخشنة التي لم تستهدف يومًا تحقيق العدالة، بل سمحت بكل بساطة بأن ينقسم العالم إلى الخُمس الثري (متمثلاً في أصحاب رؤوس الأموال وملاَّك الشركات الكبرى في العالم ودولها)، والأربعة أخماس الفقراء، وها نحن نرى أن الأثرياء يزدادون ثراءً، وتنتقل رؤوس أموالهم بين قارات العالم، ويؤسِّسون شركاتهم عبر دول العالم المختلفة مصطنعين التشريعات التي تحمي رؤوس أموالهم والعلامات التجارية الخاصة بهم، وهاهم في سبيلهم لأن يمتلكوا العالم كله ويستحوذوا على ثرواته!

من هنا، كان التنبُّؤ بأن هذه المرحلة العولمية المفروضة من قبل نمط ثقافي واقتصادي معيَّن لن تستمر لأن التاريخ علَّمنا أن غرور القوى الأمبراطورية العظمى، ورغبتها الدائمة في التحكُّم والسيطرة وفرض الأمر الواقع على الآخرين، والتمدُّد غير المبرَّر لفرض الهيمنة والسيطرة، كل

ذلك يؤدي حتمًا إلى الانهيار والسقوط. وفي ضوء هذا الأمر، تنبأ الكثيرون من فلاسفة الغرب ومؤرِّخيه بانهيار هذا النموذج الحضاري الغربي ذي البُعد الواحد رغم كل المحاولات اللاَّهثة لإصلاح بعض هفواته والكثير من عيوبه. وفي إطار ذلك، كان كتابي الثاني "ما بعد العولمة" الذي اعتبر أن العولمة بكل تداعياتها هي مجرد مرحلة من مراحل التاريخ البشري روَّجت لها القوى المسيطرة الآن، وهي حتمًا ستنتهي بنهاية سيطرة هذه القوى. ومن ثم فعلينا أن نتساءل: ماذا بعد العولمة؟! وما هي القوة التي ستهزم هذه القوة المسيطرة حاليًا وتحل محلَّها في قيادة الدورة الحضارية الجديدة؟. وكانت إجابتنا في هذا الكتاب أن التفاعل الحضاري الجاري الآن يقود حتمًا إلى أن السيطرة ستكون لبلاد الشرق الآسيوي بقيادة الصين؛ لأن ما درسناه عن الانتصارات المتوالية والتقدُّم المطَّرد لاقتصاديات هذه البلاد، بالإضافة إلى عوامل التفكُّك الداخلية للمجتمع الأميركي وقوَّته السياسية والعسكرية والاجتماعية، كل ذلك نتيجته الحتمية أن عصر ما بعد العولمة هو عصر نهاية الهيمنة الغربية على العالم وستقوده الصين باعتبارها القوة المنافسة الأولى للولايات المتحدة الأميركية، وستصبح في المستقبل القريب الذي حدَّدته الدراسات المختلفة بين عامي 2020 و2030م، القوة الأولى في العالم.

قلت آنئذٍ: إن علينا، ونحن نحافظ على الخيط الرفيع الذي يربطنا بالثقافة الغربية، والذي يجعلنا قادرين على صون هويتنا الحضارية واستقرارنا الاجتماعي والاقتصادي، علينا أن ننظر بعين الاعتبار والاهتمام إلى التجربة الآسيوية في التقدُّم والنموِّ، وهي تجربة مختلفة ولها استقلاليتها ونموذجها المتفرد. باختصار، كانت رؤيتي في ذلك الوقت وإلى الآن: أن علينا أن نحافظ على علاقتنا المتوازنة مع القوى الغربية حتى لا نصبح أعداء لها، ومن ثم نصبح هدفًا لقوتها الغاشمة ورغبتها الدائمة في تفتيت قوَّتنا واستنفاد مواردنا، وفي الوقت ذاته، علينا مدُّ الجسور مع دول الشرق الآسيوي وشعوبه باعتبارها الأقرب حضاريًا إلينا، وباعتبار أن الصين كذلك هي القوة المستقبلية التي ستقود الدورة الحضارية القادمة.

الأسئلة المطروحة الآن: هل تحقَّقت هذه التنبُّؤات؟ وهل أصبحت الصين هي القوة القادرة على قيادة الدورة الحضارية القادمة؟! وما هي عوامل نهضتها الحضارية والأسس التي بنت عليها تجربتها التقدمية، وكيف يمكننا الاستفادة منها؟

المثل الصيني في رؤى الفلاسفة والمؤرخين:

كل ما تواجهه الصين من تحدِّيات وصعوبات تتمثَّل في أنه ليس من السهل تحقيق تحديث كامل في دولة بهذه الكثافة السكانية الضخمة وعلى هذه المساحة الشاسعة من الأرض، مع كل

ذلك نجحت خلال الثلاثين عامًا الماضية في القضاء على الفقر، كما نجحت في تحديث كل مفاصل الدولة إلى الدرجة التي سمحت لاقتصادها بأن يحقِّق أعلى معدل نمو في العالم، وهي تشهد الآن صعودًا مذهلاً في كل مجالات الحياة.

ولعل المفارقة اللاَّفتة هي أن الصينيين، رغم كل ما يحقِّقونه من إنجاز وتقدم مذهل بالمقاييس العالمية بما فيها المقاييس الكمية الغربية، لا يزالون غير راغبين في الإعلان عن ذلك. وهذا ما عبرَّ عنه الفيلسوف المعاصر البروفسور تشانغ وي وي في كتابه " الزلزال الصيني - نهضة دولة متحضرة " الذي أصدره عام 2011م، وتمَّت ترجمته إلى العربية مؤخرًا[1]، حينما قال : " إن الصين لا ترغب في الإعلان رسميًا عن نهضتها.. ولا تزال تدَّعي أنها دولة نامية.. وهي غير راغبة في استخدام فكرة النموذج الصيني "[2]. والواقع أن الحقائق التي عبرَّ عنها في كتابه بداية من عنوانه " الزلزال الصيني " تكشف بما لا يدع مجالاً للشك أن حرص الصينيين على عدم التسرع في الإعلان عن أن تجربتهم تجربة نهضوية مذهلة وقادرة على هزيمة كل المنافسين، قد تضاءل الآن إلى أدنى مستوياته، وهذا ما يكشف عنه تشانغ وي نفسه حينما يقول: "إن نهضة الصين بالفعل مذهلة بالنسبة إلى العالم الخارجي بجميع المقاييس".

من جانبها، عبرَّت روبين ميريديث مراسلة الشؤون الخارجية لمجلة "فوربس" في كتابها "الفيل والتنين"[3] عن ثورة الصين النهضوية المعاصرة قائلة: " دمَّرت ثورة ماوتسي تونغ الثقافية البلاد، وسحقت قدراتها الفكرية والعلمية والفنية، وقضت على نظامها التعليمي، وخرَّبت اقتصادها، وبعدما مات ماوتسي تونغ مخلِّفًا وراءه أمة مفلسة من الفلاحين، أما الآن فإن الصين بزعامتها الجديدة، بتغيير كامل ومفاجئ شمل كل نواحي الحياة، وارتبط تدريجيًا بالاقتصاد العالمي، وتحرك في اتجاه اقتصاد السوق، ويقود الأمة على طريق ثورة صناعية، وأخذت الدخول تتصاعد، وعادت الروح الصينية إلى الظهور. لقد انتشل النهج الجديد الذي التزمته الصين أكثر من مائة مليون نسمة من مهاوي الفقر وتضاعف متوسط الدخول خلال عقد من الزمن "[4].

ثورة الصين الثقافية الجديدة - في نظر هذه الباحثة - تتجلى بإنجازاتها يومًا بعد يوم على امتداد طريق وحيد عبر ساحة صناعية ممتدة بطول وعرض إقليم بوردنغ بشنغهاي، فهناك ترى عشرات الألوف من العمال يسجلون أسماءهم في وقت حضورهم في مصانع تمتلكها شركات

[1]-قام بترجمته عن الإنكليزية محمود مكاوي وماجد شبانة- وقام بمراجعته على الأصل الصيني أحمد السعيد- ونشرته دار «سما للنشر والتوزيع» بالقاهرة- 2016.

[2]- المرجع السابق: ص29.

[3]-قام بترجمته شوقي جلال- ونشر في سلسلة «عالم المعرفة» الكويتية- كانون الثاني/يناير 2009م.

[4]- المرجع السابق: ص216.

"ريكو" و"إن بي سي" و"سيمتر" و"شارب" وغيرها من الشركات الأجنبية..." [1].

في السياق عينه، يؤكد دانييل بورشتاين وأرنيه دي كيزا، وهما من كبار المستشارين الاقتصاديين في الولايات المتحدة الأميركية – في كتابهما " التنين الأكبر- الصين في القرن الحادي والعشرين" - يؤكدان الشيء نفسه حيث يحسمان الجدل بين المضاربين بالصعود الصيني ونقادهم بالقول أن " المعجزة الاقتصادية الصينية الجديدة قد استقرَّت ورسخت، وأن الصين عمدت من دون تردُّد وبلا كلل إلى السير قُدمًا على طريق الإصلاح الاقتصادي، واستحداث بعض آليات السوق، والانفتاح على العالم الخارجي والاندماج فيه. ويمكن تأكيد أن السياسة الاقتصادية الصينية تحركت بثبات واطِّراد نحو مجموعة من الأهداف المتمايزة على مدى العشرين عامًا الأخيرة أكثر من الأهداف التي سعت إليها السياسة الاقتصادية الأميركية "[2].

يتوقّع هذان الكاتبان أن الصين ستصبح بحلول عام 2022م وهو عام التنين في تقويمها السنوي، قادرة على تحقيق حلمها الكبير باعتبارها القوة المهيمنة على الاقتصاد الآسيوي، ومن ثم العالمي، عبر توافق المصالح الصينية - اليابانية ومن حولهما عشرة نظم اقتصادية آسيوية التي تسمى بالنمور الآسيوية الصغيرة، مما سيجعل القرن الحادي والعشرين قرن آسيا[3]. ولقد أكد الكثير من التنبؤات لكبار علماء الاقتصاد العالميين بالفعل بأن اقتصادها سيتجاوز الاقتصاد الأميركي، وسيصبح أكبر اقتصاد في العالم بحلول عام 2030م على الأكثر[4].

يكشف ما كتبه البروفسور تشانغ وي عن " الزلزال الصيني "، يكشف للمرة الأولى عن أن الصينيين لم يعودوا كما كان الأمر في ما سبق متواضعين وحذرين وكأنهم يطبِّقون المثل الشائع لدينا " داري على شمعتك تضيء "، بل راحوا يتساءلون: وماذا بعد؟! كيف ينبغي أن تتصرف الصين على المسرح العالمي؟ وكيف ستؤثر على تطور العالم في المستقبل؟!. مما لا شك فيه أنها تحتاج إلى الوعي بمفهوم دولة كبرى جديدة، إلى حكمة أكبر، واستراتيجيات أعظم، وإحساس أكبر بالمسئولية، وينبغي أن يكون خطابها عقلانيًا، وأن ترفض التعصب للدولة الكبرى مع السعي لتقديم إسهامات أكبر للبشرية "[5].

فهل بدأ القادة الصينيون يعدُّون العدة لذلك اليوم الذي ستصبح فيه الصين هي القوة الأكبر في العالم؟!

---

[1]- المصدر نفسه.

[2]-دانييل بورشتاين وأرنيه دى كيز: «التنين الأكبر- الصين فى القرن الحادي والعشرين» – ترجمة: شوقي جلال- نشر في سلسلة «عالم المعرفة» – الكويت- تموز/ يوليو 2001م، ص215.

[3]-نفسه: ص419.

[4]-تشانغ وي: المرجع السابق- ص48-50.

[5]-نفسه: ص50.

آليات السيادة الثقافية وتنامي القوة العسكرية:

من معاينات الخبراء يتبين أن الصين بدأت فعلياً في شق الطريق نحو السيادة الاقتصادية العالمية. فهي تدرك جيدًا آليات التنافس الحضاري، ولم تتوقف حدود التطوُّر الإقتصادي المذهل ووصول اقتصادها إلى المرتبة الثانية فى العالم، بل اهتمت بأن يتوازى مع هذا التقدم التقني والاقتصادي انتشار نموذجها الثقافي حتى يمكن أن يكون بديلاً للنموذج الثقافي الغربي. جرى ذلك عبر آليات عديدة لعل من أبرزها الاهتمام بتأسيس ودعم إنشاء أقسام اللغة الصينية وآدابها فى مختلف دول العالم، وقد ابتدع خبراؤها ذراعاً قويًا لنشر ثقافتهم عبر العالم هو "معهد كونفشيوس" الذي جرى تأسيسه العام الماضي 2018م، ثم انتشر 548 معهدًا بهذا الاسم في 154 دولة ومنطقة حول العالم، ويعمل فيها 45700 مدرسًا صينيًا إلى جانب 1193 "فصل كونفشيوس" في المدارس الابتدائية والمتوسطة فى أنحاء العالم، كما تم إحصاء 810 آلاف شخص انتظموا فى الدراسة في "كونفشيوس" على الإنترنت. وقد شهد عام 2018 م تأسيس وافتتاح 30 معهدًا جديدًا حول العالم[1]. بالطبع، إن هذه المعاهد وتوابعها من الفصول العادية والانترنتية تعمل ليس فقط على تعليم اللغة والآداب والثقافة الصينية، بل تعمل على تعزيز مكانتها في العالم وتعزيز التبادل والشراكة والاتصال بالحضارات العالمية المختلفة. وتحرص الصين على الالتقاء بمؤسسي ومديري هذه المعاهد حول العالم فى مؤتمرات دورية، وقد حضر المؤتمر الذي عقد في 2018م نحو 1500 رئيس جامعة وممثل عن معاهد كونفشيوس من أكثر من 150 دولة ومنطقة[2].

يتوازى مع هذا المد والانتشار الثقافى المدعوم باتفاقيات للتبادل الثقافى والتعاون العلمي والبعثات المشتركه التى تنفق عليها الصين بسخاء الاهتمام بالجيش الصينى وتعزيز القدرات العسكرية للصين، وإذا كان البعض لايزال يتصور أن القدرات العسكرية الأميركية لاتزال متفوقه عن القدرات الصينية فإن هذا الأمر أصبح مشكوكا فيه ؛ إذ رغم تباهي الولايات المتحدة الأميركية بامتلاكها ترسانة حربية لاتضاهى، فقد حذر تقرير حديث أصدرته لجنة شكلها الكونجرس الأميركي من الحزبين الحاكمين من " تراجع خطير" فى القدرات العسكرية الأميركية مؤخراً، وفى مفاجأة صادمة للأميركيين رجَّح التقرير خسارة الولايات المتحدة لأي حرب قد تخوضها ضد الصين أو روسيا مشيراً إلى " معاناة الجيش الأميركي من خسائر فادحة فى الحرب العالمية المقبلة"[3]، وقد

[1]- أنظر: Arabic.china.org.cn/archive/chandong/node_7070945.htm,p.1
وأيضا: 2018/ Arabic. News.cn/06/12-c_137654897.htm,p.1
[2]- أنظر: Ibid.
[3]- انظر: https://www.skynewsarabia.com/world/1199673,p.1.

توصلت اللجنة إلى أن التوازن العسكري لم يعد فى صالح الولايات المتحدة فى أوروبا وآسيا والشرق الأوسط، كما حذَّرت اللجنة من أن تباطؤ الخطوات الأميركية في الاستجابة للمتغيِّرات الجارية على الساحة الدولية، وتطوُّر المنافسين، قد يقود إلى مزيد من التراجع بالنسبة إلى الهيمنة العسكرية للولايات المتحدة بالتزامن مع حرص الصين وروسيا على بناء قوات دفاعية موجَّهة بشكل مباشر إلى الولايات المتحدة[1].وفي مقابل هذا التقرير، يؤكد الخبراء أنه فى خضم السباق العسكري الأميركي الصيني المحتدم تعمل الصين حثيثًا على تطوير أسلحة جديدة تهدِّد التفوق الأميركي. وترى إلسا كانيا الزميل المساعد فى مركز أبحاث الأمن الأميركي الجديد "أن الولايات المتحدة لم تعد تمتلك الهيمنة المطلقة فى المجال العسكري"[2]، وأن الجيش الصيني ربما تفوَّق على نظيره الأميركي فى بعض نقاط القوة العسكرية[3].

وقد تم رصد خمس نقاط قوة محددة تهدد التفوق الأميركي من جانب الصين وهي:

1- المدفع الكهرومغناطيسي؛ حيث أنها تختبر مطلق قذائف مغناطيسيًا يحمل على السفن ويمكنه إطلاق قذائف بسرعة تعادل 7 أضعاف سرعة الصوت.

2- السفن الحربية المتطورة ؛ حيث كشفت عن أحدث سفنها العسكرية من طراز 055 وهي مدمرة تصل حمولتها إلى 12 ألف طن، وستدخل الخدمة بشكل كامل هذا العام، وأطلقت هذه السفينة الجديدة بعد ثاني حاملة طائرات صينية وهي من طراز 001A البالغ وزنها 65 ألف طن، ويمكنها حمل 35 طائرة مقارنة بـ 24 طائرة للحاملة الأولى. وهي تعمل حاليًا على تطوير حاملة طائراتها الثالثة من طراز 002 التي يبلغ وزنها 80 ألف طن، وستحمل 40 طائرة ومزوَّدة بتقنيات حديثة تسمح بحمل طائرات أكبر حجمًا وأكثر سرعة.

3- الطائرات المقاتلة؛ حيث أعلنت مؤخرًا عن إطلاق أول طائرة مقاتلة محلِّية الصنع "شينجدو جي 2" أطلق عليها إسم "النسر الأسود"، وبذلك كسرت احتكار أميركا لصناعة الطائرات الشبح، وتعمل حاليًا على طائرة أخرى يطلق عليها إسم "شينيانغ جي31"، يعتقد أنها ستضعها على طريق مزاحمتها في تصدير المقاتلات، كما تعمل على تطوير الطائرة "واي 20" التي تعد أكبر طائرة عسكرية ناقلة فى العالم.

4- المركبة المنزلقة فائقة السرعة؛ حيث أجرت في تشرين الثاني/ نوفمبر الماضي أول اختبار

---

[1]- أنظر : Ibid , p. 2.

[2]- نقلاً عن : https://www.skynewsarabia.com/world/1023452--5, p.1.

[3]- Ibid.

على المركبة المنزلقة "دي إف 17" وتبلغ سرعتها 5 أضعاف سرعة الصوت، وتحمل صواريخ، وهي تنفرد بهذا عن أميركا وروسيا.

-5 الذكاء الاصطناعي في الصناعات العسكرية؛ حيث أعلنت في تموز/يوليو من العام الماضي عن خطة لاستثمار 150 مليار دولار في تطوير الذكاء الاصطناعي في المجال العسكري بحلول 2030، وفي الشهر ذاته نجحت إحدى شركاتها في إطلاق سرب من 119 طائرة من دون طيار كوَّنت أشكالاً في السماء. ويعتقد أن الذكاء الاصطناعي العسكري الصيني سيدخل مجالات الحرب الإلكترونية والطائرات من دون طيار التي بإمكانها ضرب أهداف أميركية[1].

العقل الصيني وطموحات السيادة:

مما لا شك فيه أن قادة الصين يدركون هذه الحقائق جيدًا، ورغم نهجهم المتواضع بإصرارهم على أنهم ما يزالون في طور الدولة النامية، إلا أنهم يرون كما يعبر عن ذلك الرئيس الحالي شي جين بينغ أنهم وحزبهم " قد حوَّلوا الصين القديمة الفقيرة والمتخلفة إلى الصين الجديدة المتجهة إلى الازدهار والقوة يومًا بعد يوم مما أظهر مستقبلاً مشرقا للنهضة العظيمة للأمة الصينية ". لقد أصبح الهدف الآن لديهم هو مواصلة الجهود والكفاح حتى "تقف الأمة الصينية بين صفوف الأمم العالمية شامخة الرأس وبثبات وقوة أعظم لتقديم إسهام جديد أعظم للبشرية "[2].

لقد عبرَّ الرئيس بينغ عن تلك الرؤية في مناسبات عديدة وبصور مختلفة؛ فقد قال في أحد خطاباته أمام المؤتمر 17 لأعضاء أكاديمية العلوم في حزيران/ يونيو 2014م: "أنه بعد جهود دامت سنوات عديدة ارتفع المستوى العام للعلوم بالتكنولوجيا ارتفاعًا كبيرًا، ودخلت بلادنا في مقدمة الركب العالمي.. وبدأ يتغير وضعها بدلاً من كونها "المُلاحق" سابقًا إلى كونها " المتماشي مع " أو "القائد" في بعض المجالات "2. وهو لا يرضى بديلاً عن ضرورة تحقيق المبادرة والإمساك بزمامها التنافسي كضمانة كلية لأمن الاقتصاد الوطني والدفاع الوطني بل لأمن الدولة نفسها، كما لا يرضى طريق التقليد أو الاعتماد على الغير، ويعبرِّ عن ذلك بلغة حاسمة وقوية حينما يقول للمختصين: " إن الاعتماد على النفس هو أساس قيام الأمة الصينية في غابة الأمم، والابتكار الذاتي هو طريق لابد منه إذا أردنا أن نصعد إلى قمة العلوم والتكنولوجيا في هذا العالم.. ولن ننفصل عما حولنا

[1]-الرئيس الصيني : شي جين بينغ : حول الحكم والإدارة- الترجمة العربية، دار النشر باللغات الأجنبية- بكين، الصين 2014م- ص24.
(2) نقلًا عن المرجع السابق، 2 .p-6.
[2]- الرئيس الصيني : شي جين بينغ : حول الحكم والإدارة- الترجمة العربية، دار النشر باللغات الأجنبية- بكين، الصين 2014م- ص24.
(2) نفسه: ص134.

من دون التفات إليه، بل سوف نبادر في التبادل الدولي في كافة المجالات مستفيدين من خبرات الداخل والخارج "[1].

في الشهر نفسه والسنة نفسها صرّح بينغ خلال اجتماع عقد مع القادة العرب استهدف إعادة إحياء طريق الحرير، وتعميق التعاون الصيني العربي: "إن الصين دخلت مرحلة حاسمة لتحقيق هدفها المتمثل في بناء مجتمع رغيد الحياة على نحو شامل. ويعد تحقيق هذا الهدف خطوة جوهرية لتحقيق حلم الصين للنهضة العظيمة للأمة الصينية "[2]. وقبل أن نتساءل عن رؤيته لتحقيق ذلك الهدف قال: " وضعنا تخطيطًا شاملاً لتعميق الإصلاح على نحو شامل، وأحد مضامينه الرئيسية هو تطوير التعاون الدولي من كل الأبعاد والمستويات تحت نظام إقتصادي منفتح أكثر تكاملاً وحيوية لتوسيع المصالح المشتركة والمنافع المتبادلة مع الدول والأقاليم المختلفة "[3]. وهو يعتبر أن تطوير روح طريق الحرير من شأنه أن يعزِّز التعلم المتبادل بين الحضارات إذ لا توجد حضارة جيدة وأخرى سيئة، تصبح الحضارات المختلفة ثرية ومتنوعة بالتدريج بفضل التبادلات المتساوية، وذلك كما قال فيلسوف صيني: "إختلاط الألوان المتنوعة يسفر عن جمال أكبر، وامتزاج أصوات الآلات الموسيقية يخلق لحنًا منسجمًا متناغمًا "[4].

لقد أوضح الرئيس الصيني في الفقرة السابقة الأسس التي تراها بلاده لبناء دورة حضارية جديدة عبر التعاون المشترك على كل الأبعاد والمستويات انطلاقاً من إيمان بالتكافؤ الحضاري الذي يعزِّز التعلم المتبادل والتبادلات المتساوية. وتختلف هذه الرؤية عما هو قائم الآن في عصر العولمة، عصر الهيمنة الحضارية للدول الغربية بقيادة الولايات المتحدة الأميركية التي تقوم على فرض الرؤية والمصالح الغربية على ما عداها! لقد استخدم بينغ عبارة "روح طريق الحرير" وكشف في الخطاب نفسه عن أن خصائص هذه الروح تحترم خيار كل الأمم بطريقها التنموي الخاص مع ضرورة التمسك بروح التعاون والفوز المشترك إذ أن ما تسعى إليه الصين هو التنمية المشتركة بعد إحلال السلام عبر الحوار وتبادل المنافع والنظرة المستقبلية البعيدة التي تقف على أرض صلبة. وقد شرح معنى الوقوف على أرض صلبة بقوله إن معناه العمل على جني الثمار في أسرع وقت، واستشهد بالمثل العربي الشهير " خير القول ما صدقه الفعل"[5].

حريٌّ القول أن رمزية اصطلاح " تطوير روح طريق الحرير "تتشابك مع رمزية ما أطلق عليه

---

[1]- الرئيس الصيني : شي جين بينغ : حول الحكم والإدارة- الترجمة العربية، دار النشر باللغات الأجنبية- بكين، الصين 2014م- ص135.
[2]-نفسه: ص335.
[3]-نفسه: 336.
[4]-نفسه.
[5]-أنظر: المرجع نفسه- ص336-340.

الرئيس الصيني في الخطاب نفسه: تنمية الحزام والطريق"، إذ يؤكدان معًا أن الصين وقادتها الحاليين يدركون جيدًا موقعهم من التنافس الحضاري القائم، ويعدُّون العدة لقيادة الدورة الحضارية الجديدة بروح شرقية – صينية خالصة تأخذ من الحوار وتبادل المنافع الاقتصادية والتشاور والاستفادة المتبادلة بين الثقافات والحضارات على قدم وساق، أسسًا لهذه الدورة الحضارية الجديدة، إذ أن بلاده الآن وفي المستقبل تنتهج نهجًا سلميًا، وتتخذ من هذا النهج أساسًا للصعود السلمي ومن دون الدخول في صراعات مسلحة مع القوى الأخرى وخصوصاً الولايات المتحدة الأميركية. كذلك أكد في إطار لقاء عقده مع الرئيس الأميركي السابق باراك أوباما في السابع من حزيران/يونيو 2013م على ذلك حينما ثمَّن الجهود المشتركة لبناء علاقات جديدة تقوم على الاحترام المتبادل والتعاون والفوز المشترك سعيًا وراء إسعاد شعبي البلدين[1].

تبدو الصين – كما يبيِّن حديث رئيسها – حريصة، وهي في طريق صعودها لقيادة دورة حضارية جديدة، على تبنِّي "النهج السلمي" القائم على التعاون المثمر بين دول العالم وشعوبه، الحريص على تبادل المصالح والمنافع في إطار عادل يضمن التقدم للجميع وليس لها فحسب.

هذا هو حلم الصين الذي يكاد، بعد سنوات قليلة، يصبح هو الواقع الجديد الذي سيشهده العالم. والسؤال الآن: كيف حقَّقت هذه الطفرة النهضوية وهل ثمة دروس يمكن تعلمها منها؟

طموحات السيادة ومدى تحقُّقها في الواقع:

في هذا الصدد يكتب توماس إل فريدمان الكاتب الصحفي الأميركي الشهير في جريدة "نيويورك تايمز"، بعد حضوره الألعاب الصينية الأولمبية في بكين عام 2008م، مقالاً بعنوان " سبع سنوات مقدسة "، متسائلاً: كيف قضت أميركا والصين السنوات السبع الماضية؟ مقارنًا بين ما فعله الصينيون في إطار استعدادهم لاستضافة الدورة الأولمبية من تقدُّم مذهل في المجالات كافة، وما كان يفعله الأميركيون في الوقت ذاته من تجهيزات ذات طابع عسكري وتنظيمي للإضرار بالعالم، وانتهى قائلاً بسخرية: " لا أريد أن أخبر بناتي أن عليهن الذهاب إلى الصين لرؤية المستقبل "[2].

هذه الملاحظة من فريدمان تعكس مدى تركيز الصينيين على صنع التقدم الحضاري بمعناه الحقيقي، مظهراً، في المقابل، ما تصنعه أميركا للتعجيل بنهاية امبراطوريتها عبر محاولة مد سيطرتها وهيمنتها على العالم بحروب مباشرة أو غير مباشرة.

إن قوة النموذج الصيني تكمن - كما كشف تشانغ وي - في حقيقة أنه فور التوصل إلى إجماع

[1]- أنظر: المصدر السابق - ص229-300.
[2]- نقلاً عن تشانغ وي: المرجع نفسه، ص21-22.

وطني وتحديد الأهداف يعمل بكفاءة أكبر من النموذج الغربي[1]. إن هذا النموذج يعد فريدًا باعتبار أن الصين دولة حضارية عريقة معروفة بتاريخها الطويل الاستثنائي الذي يقوم على الوحدة رغم التعدُّد، وسمات تحضُّرها عديدة لكن أهمها تلك الكثافة السكانية الهائلة التي تمثِّل عامل قوة وليس عامل ضعف، وأرض ذات مساحة شاسعة، وتقاليد ذات تاريخ طويل، وثقافة شديدة الثراء بصورة هائلة ذات لغة فريدة وسياسة فريدة ومجتمع فريد.

من المفيد القول أن صنَّاع التقدم هم الأشخاص الذين تجمعهم هذه السمات، والصينيون تجمعهم خصائص ثقافية وسلوكية واحدة ذات مبادئ أخلاقية تمثل قواعد عامة للسلوك وليست مجرد مبادئ يحفظونها من دون عمل بها، وهذه المبادئ هي: أن تحمل دائمًا نوايا حسنة تجاه الآخرين، الاعتماد على النفس، أن تكون دؤوبًا في العمل ومقتصدًا، أن تبذل جهودًا متواصلة لتطوير الذات، ألَّا تتوقف أو تكل من التعلم، أن تتعاون في وقت الشدائد[2].

إن هذه المبادئ، أو بالأحرى القواعد السلوكية، هي الدافع الأعظم لصنع التقدم والإصرار عليه كجماعة يحمل كل واحد من أفرادها نيَّة حسنة تجاه الآخر رغم، اعتماده على نفسه وتطوير إمكانياته الذاتية.

وإلى جانب هذه المبادئ، امتلكت الصين ثقافة سياسية تتَّسم برؤية طويلة المدى، ونظرة شمولية لفهم السياسة الداخلية والخارجية. من هنا لم تقبل بنمط الديموقراطية الفردية الغربية، ذلك يعود إلى أن كل السلالات الحاكمة المزدهرة في تاريخها ارتبطت بوجود دولة قوية ومستنيرة. وهذا ما تتمثله الآن في قيادة حزبها (CPC)، الذي ليس حزبًا بالمفهوم الغربي، بل هو - على حد تعبير تشانغ - يواصل التقليد الطويل لكيان الحكم الكونفوشي الموحد الذي يمثل أو يحاول تمثيل مصالح المجتمع ككل[3].

هذا النمط السياسي الفريد يرتبط به أيضًا نظام اقتصادي فريد لم يكن "اقتصاد سوق" على وجه التحديد بل هو "اقتصاد إنساني" بمعنى آخر - وعلى حد تعبير تشانغ أيضًا - كان اقتصادًا سياسيًا أكثر منه اقتصادًا بحتًا. فهو دائمًا ما يربط بين التنمية الاقتصادية بالحكم السياسي وتحسين معيشة الأفراد بالاستقرار العام للدولة، و"محور التنمية دائمًا هو الإنسان، وتلبية مطالب الشعب، وتحسين مستوى معيشته، ولو لم يفعل حكام الصين ذلك بشراكة مع الشعب فسيفقدون قلوب وعقول

[1]-نفسه: ص26.
[2]-نفسه: ص93.
[3]-نفسه: ص94.

الشعب ومن ثم " عناية السماء " أيضًا "[1]!

إن النموذج الصيني للتقدُّم والتنمية قام في كل المجالات على لاءات ثلاث أطلقها الزعيم الشهير دنغ شياو بينغ وهي " لا تقلّدوا الغرب، ولا تقلِّدوا الدول الاشتراكية الأخرى، ولا تتخلَّوا أبدًا عن مزاياكم ". ومن ثم بني هذا النموذج على ثمان خصائص:

الأولى: المنهاج الفكري القائم على الممارسة، وهو البُعد الفلسفي المميز للنموذج الصيني الذي يستخلص الحقائق من الواقع.

الثانية: الدولة القوية المركزية ذات الحكومة المركزية التي تعدُّ رمزًا ودعمًا لوحدة البلاد.

الثالثة: إعطاء الأولوية دائمًا للاستقرار فهذا النموذج يقوم على " المئات من الدول في دولة واحدة " كونه ينطوي على تنوع ثقافي وعرقي هائل، ومع ذلك فهو عامل استقرار وقوة وليس عامل فرقة وصراع، وهذا هو الموروث منذ أن وحد البلاد الأمبراطور تشين شي خوانغ في عام 221 قبل الميلاد.

الرابعة: الاهتمام بمستوى معيشة الشعب، فالنموذج الاقتصادي الصيني، كما قلت في ما سبق، هو الاقتصاد الموجِّه للشعب باعتباره أساس الدولة، وعندما يكون الأساس ثابتًا تكون الدولة في سلام.

الخامسة: الإصلاح التدريجي إذ لا يعتمد الإصلاح الصيني على الإصلاح الجذري، أو ما يطلق عليه الإصلاح بالصدمة، كما في النموذج الغربي، بل يعتمد على التدرج الذي يقوم على التقدم المتواصل والتصحيح الذاتي المستمر، ويتحقق بتراكم العديد من المبادرات. ولا يعني التدرج هنا البطء لأن هذه الاستراتيجية في الإصلاح التدريجي يتم تنفيذها بكفاءة عالية في منطقة بعد أخرى.

السادسة: التمييز الصحيح للأولويات، فقد تم الإصلاح من خلال الانفتاح التدريجي وبتسلسل واضح حيث بدأ بإصلاح المناطق الريفية أولاً، ثم المناطق الحضرية، ثم إصلاح المناطق الساحلية الإصلاح الاقتصادي، والسياسي ثانيًا. ومعظم مبادرات الإصلاح لم تكتمل من المرة الأولى بل كانت الوتيرة غالبًا "خطوتان إلى الأمام وخطوة إلى الوراء"، ومع ذلك ظل الإصلاح مستمرًا، وتم الانتهاء منه تمامًا بتراكم العديد من مبادرات الإصلاح وتجريب تنفيذها.

السابعة: الاقتصاد المختلط الذي يجمع - كما هو معروف - بين النظام الاشتراكي الذي اشتهرت به الصين والنظام الرأسمالي، وهي تعبِّر عن هذا الخليط باقتصاد "اليد الخفية" و" اليد الظاهرة "، وهو خليط من اقتصاد قوى السوق مع سلطة الدولة، واندماج لمبادئ اقتصاد السوق مع الاقتصاد الانساني كما سبق أن أوضحناه.

---

[1]-نفسه: ص**101**.

الثامنة: الانفتاح على العالم الخارجي وهذه خاصيَّة لها فرادتها في التقاليد التاريخية منذ توحيد الصين عام 221 قبل الميلاد، ثم جرى تحديثها على يد الزعيم المعاصر دنغ شياو بنغ الذي تبنى الانفتاح الشامل على العالم الخارجي[1] في إطار ما سمِّي بالإصلاح التدريجي وتمييز الأولويات.

خاتمة:

لقد حقَّق هذا النهج، عبر هذه الخصائص الثماني، الأهداف الكبرى، وأصبح الحلم الصيني بدولة قوية مستقرة قادرة على التقدم المطَّرد متجهة إلى تحقيق السيادة والريادة في دورة حضارية جديدة تأمل في قيادتها عبر سياسة هادئة قوامها يستند على الرؤية الكونفوشيوسية القديمة، سياسة الانسجام والاعتدال، أو بتعبير الكونفوشيين أنفسهم "الانسجام مع وجود الاختلاف"، فهل سيشهد المستقبل القريب تتويجًا لهذه السيادة؟. وماذا نحن فاعلون إزاء ذلك؟، وهل يمكن أن نأخذ دروسًا حقيقية من التجربة الصينية التي لخَّصها تشانغ وي في جملة " نهضة دولة متحضرة"؟!

لا ريب في أننا نملك في العالمين العربي والإسلامي السمات والمقومات نفسها تقريبًا، كما نملك الإمكانات المادية والبشرية والتقنية، ولكننا نفتقد أمرين: الاستقلالية وإرادة الفعل، فهل آن أوان سدِّ النقص والسير قُدُمًا نحو بناء " نهضة دولة متحضِّرة " جديدة في تاريخ الإنسانية؟! وما نقصده هنا هي الدولة القادرة على المنافسة والشراكة الحقيقية في بناء التفاعل الحضاري للبشرية - في ما بعد انتهاء عصر الهيمنة الغربية - وهي تتمثل في تكتُّل وحدوي يجمع الأمَّتين العربية والإسلامية، وينبغي أن يفكر فيه العرب والمسلمون ويسعون إلى تحقيقه على الصعيدين النظري والعملي.

[1]-أنظر: المرجع السابق- ص134-135.

ما بعد العالم الغربي

تداعيات الديمقراطية الرأسمالية وتهافتها

أوليفر ستونكل Oliver STUENKEL[*]

قد لا يكون إمام السلطة النافذة في الغرب اليوم سوى اجتراح الحلول المناسبة لإعادة تكييف أوضاعها مع التحولات التي يشهدها العالم منذ عقدين انصرما. بيد أنه على الرغم من سَيْل الاستراتيجيات التي توضع بهدف الاحتفاظ بالهيمنة على العالم في العقود المقبلة، فإن ثمة مؤشِّرات على ظهور تعددية قطبية في النظام الدولي قد تؤدي إلى إخفاق هذه الاستراتيجيات أو على الأقل التقليل من فاعليتها.

هذه المؤشرات أضاء عليها المفكِّر والأكاديمي الألماني أوليفر ستونكل في كتابه" ما بعد العالم الغربي"، حيث أشار بعمق إلى تداعيات الديمقراطية الرأسمالية وتهافتها، كما بيّن الآثار الناجمة عن التنافس الحاد المفتوح ما بين الولايات المتحدة الأميركية من جهة، والقوى الناشئة، وعلى رأسها الصين، من جهة ثانية.

المحرِّر

يعتقد العديد من العلماء الغربيين أن القوى الناشئة سوف تسعى إلى تقويض المؤسسات الغربية، وإضعاف القواعد والمعايير التي تقوم عليها. هذا الاعتقاد قائم على فهم خاطئ بأن القواعد المعمول بها اليوم هي في طبيعتها غربية بحتة، وبالتالي فهي غريبة عن القوى الناشئة مثل الصين والهند.

---

*ـ مفكر وأكاديمي ألماني.

ـ فصل مستل من كتاب أوليفر ستونكل تحت عنوان: ما بعد العالم الغربي.

Post-Western World, How Emerging powers Are Remarking Qlobal order

ـ المصدر: **First Published in 2016 by polity press,Vambridge CB2 1UR. UK**

ـ تعريب: نور علاء الدين.

هذه الفكرة هي نتاج الرؤية العالمية التي تتمحور حول الغرب من دون أن تعترف بالدور المهم الذي لعبته القوى غير الغربية في إرساء النظام العالمي الحالي، خصوصًا في ما يتعلق بالركائز الأساسية مثل تقرير المصير، والسيادة، وحقوق الإنسان. هذا الشعور بالاستملاك يوضح سبب عدم اقتراح صنّاع السياسة في برازيليا ونيودلهي وبكين قواعد جديدة. وهنا تعتبر مسؤولية الحماية مثالاً جيدًا، ففي حين يعتقد المعلقون الغربيون في الغالب أن دولاً مثل الصين والهند والبرازيل لا تتفق مع معيار مسؤولية الحماية، توافق القوى الناشئة تمامًا على هذا الاعتقاد من حيث المبدأ، ومع ذلك فهي تشعر بالقلق بشأن الطريقة التي توظّف بها القوى الغربية هذه المسؤولية كما بات واضحًا في أعقاب التدخل العسكري الذي قاده حلف شمال الأطلسي في ليبيا في العام 2011.

لذلك، سيكون من الخطأ افتراض أن المؤسسات الجديدة - من بنك الاستثمار في البنية التحتية الآسيوي، ومصرف التنمية الجديد، إلى مؤتمر تدابير التفاعل وبناء الثقة في آسيا - سوف تضطلع بصياغة المعايير الجديدة والوازنة التي تعتمد على المعايير الدولية، أو أنها ستعزز مثل هذه المعايير التي يجب، بالاستناد إليها، تنظيم الشؤون الدولية في حقبة ما بعد العالم الغربي. بدلاً من ذلك، تسعى الصين من خلال إنشاء مؤسسات جديدة وقيادتها، إلى محاكاة القيادة على النمط الأميركي: أي تلك القائمة على قواعد محدَّدة من دون أن تخلو من المزيد من النفوذ الكامن ومن الحق في التصرف بين الحين والآخر، من دون طلب "الضوء الأخضر" لذلك- وهذا هو الحق الذي يسمح بخرق القواعد إذا ما ارتأى ذلك صناع القرار في بكين. في الباق عينه، تفعل القوى الصاعدة الأخرى مثل البرازيل والهند الشيء نفسه إنما على مستوى إقليمي، وهو ما تمثَّل بالقرار الذي اتخذته البرازيل بتجاهل حتى الطلب الذي تقدمت به لجنة حقوق الإنسان التابعة لمنظمة الدول الأميركية لوقف بناء سد في غابة الأمازون لأن الحكومة قد فشلت باستكمال المشاورات الشرعية مع السكان الأصليين. فعلى مدى فترة طويلة ظل هذا النوع من "الإقصاء الإقليمي" شائعًا، ولكن في ظل النظام الحالي، باتت الولايات المتحدة وحدها من يتمتع "بالإقصاء العالمي"، الذي يُرمز إليه بحرية انتهاك القانون الدولي مرارًا وتكرارًا، والتدخل عسكريًا في الدول البعيدة جغرافيًا منذ الحرب العالمية الثانية، من دون معاقبةٍ من المجتمع الدولي.

بصرف النظر عن الحق في التصرف من دون طلب "الضوء الأخضر" عندما تكون المصلحة الوطنية على المحك، تتمتع الولايات المتحدة بنفوذ إضافي منحتها إياه مجموعة من الاتفاقات الصريحة أو الضمنية. ستسعى الصين وغيرها من الدول إلى محاكاة الامتيازات نفسها في المؤسسات التي تنشئها. ثمة ميزة إضافية واضحة جدًا هي الموقع الجغرافي. ففي حين توجد مقرات الأمم المتحدة وصندوق النقد الدولي والبنك الدولي في الولايات المتحدة، مما يوفر للحكومة الأميركية سهولة

الوصول إليها، تقع مقرات المؤسسات الجديدة في الصين. وفي حين تستطيع حكومة الولايات المتحدة تعيين رئيس البنك الدولي، فإن الحكومة الصينية ستلعب دورًا كبيرًا في اختيار الهيكليات القيادية لمؤسسات مثل البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية، على الرغم من أنها قد تحاول في البداية أن تبدو أقل استغلالاً. فلا يمكن التقليل من أهمية السيطرة على عملية اختيار القيادة بالنسبة إلى البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، وينجم عن هذه السيطرة القدرة على تفضيل بعض الحكومات على حكومات أخرى على أساس المصالح الاستراتيجية، وقد استخدمت الولايات المتحدة وأوروبا، على مدى العقود الماضية، هذا الامتياز على نطاق واسع.

عوضًا عن مواجهة المؤسسات القائمة بشكل مباشر، ستواصل الصين تقديم الدعم لها، إلا أنها في الوقت نفسه ستسعى إلى شغل مساحاتها المؤسسية الخاصة. وهو ما سوف يساعدها على الحؤول دون احتمال أن تؤدي الانتهاكات العرضية إلى طردها. ويعتبر الرد على تدخل الولايات المتحدة في العراق مثالاً على ذلك: فنظرًا لوضعها المؤسسي المميز، لم يطرح أحد في ذلك الوقت فكرة استبعاد الولايات المتحدة من مجموعة الثماني. ولم يقترح أحد مطالبة ماستركارد وفيزا بالتوقف عن التعامل مع البنوك الأميركية والعملاء الأميركيين. وحتى لو أن أحدًا ما قد اقترح ذلك، لكان أمرًا مستحيل التحقق نظرًا لأن مقر الشركتين في الولايات المتحدة. من وجهة نظر مؤسسية، تتمتع الولايات المتحدة بالمركزية التي تجعل من غير الممكن معاقبتها، مما يضفي الطابع الرسمي على الموقف الاستثنائي باحتكار الحق في التصرف من جانب واحد كلما شعرت بضرورة ذلك.

لقد احتكرت الولايات المتحدة ممارسة التعددية التنافسية، حيث اختارت الساحة المؤسسية لحل بعض المشاكل المحددة وفق ما يتناسب مع مصلحتها الوطنية. وعليه، ستفسح المؤسسات الجديدة التي تقودها الصين المجال أمامها لتبني تلك الاستراتيجيا بذاتها، مما سيؤدي إلى شكل جديد من التعددية التنافسية بين قوتين رئيسيتين تحظيان بالدعم من هياكلهما المؤسسية الخاصة، وهذا سيتيح لكل منهما رسم صورة تناسبه عن "الأمبريالية المؤسسية".

الليبرالية ومعركة الامتياز

يشير العديد من النقاد إلى أن القوى الناشئة قد شكّكت كثيرًا بالأسس التي يقوم عليها النظام الليبرالي، حيث وردت آراء متباينة حول نطاق التعاون، وموقع القواعد، وتوزيع السلطة. وفقًا لهذا الرأي، أظهرت جميع القوى الناشئة خلافات جوهرية حول السياسات الموضوعية المتعلقة بالإجماع حول الليبرالية في مرحلة ما بعد الحرب. كانت النتيجة عبارة عن تحدٍ للمشروع الليبرالي الدولي في مجالات جوهرية متميزة مثل التجارة، وحقوق الإنسان، ومسؤولية الحماية، وعدم

الانتشار النووي. نتيجة لذلك، يرى المحللون أن القوى الناشئة "ليست جاهزة للقضايا الكبرى" أو أنها قد تتحول "جهات معنية غير مسؤولة" في النظام العالمي. ولقد فشل مثل هذا التقييم في حُسن فهم المخاوف التي تنتاب القوى الناشئة بشأن ما يسمَّى بالنظام الغربي الليبرالي، إذ أنه يخلط ما بين النظام القائم على القواعد وقيادته الغربية.

تتفق القوى الناشئة مع القضايا الأساسية على سبيل المؤسسات الدولية والأمن التعاوني والمجتمع الديمقراطي وحل المشكلات الجماعية والسيادة المشتركة وسيادة القانون. ويأتي اتفاقها هذا لسبب واضح: فهذا النظام القائم على القواعد والمنفتح نسبيًا هو الذي ساهم إلى حدٍ كبير في نهوضها الاقتصادي الهائل على مدار الستين عامًا الماضية. لقد ساعد الحكومة الصينية في تنفيذ أكبر برنامج للحد من الفقر في تاريخ البشرية (وادعاء الفضل في ذلك). وعند التساؤل عما إذا كانت الصين أو غيرها من القوى الناشئة لها مصلحة في التراجع عن هذا الإطار الدولي، يغيب عن بال المتسائل أن مثل هذه الدول بحاجة إلى أن تظل في مكانها على مدى العقود المقبلة لتحديث اقتصاداتها والتحوّل إلى دول غنية.

في هذا المجال، كتب أميتاف أتشاريا أن مجرد استفادة القوى الصاعدة من النظام الدولي الذي تسيطر عليه الولايات المتحدة لا يعني أنها ستتركه على حاله وتتبع للنفوذ الأميركي. في الواقع، ترى القوى الناشئة أن نظام اليوم تشوبه الكثير من العيوب، وغالبًا ما يقلّل من شأنه مؤسسو النظام (بدرجات متفاوتة). فالبرازيل وجنوب إفريقيا والهند على وجه الخصوص تعارض التسلسلات الهرمية الضمنية والظاهرة التي تحكم المؤسسات الدولية والامتيازات الكبيرة التي تتمتع بها القوى العظمى في المداولات الدولية. الصين هي الأخرى- وعلى الرغم من أن لديها امتيازات أكثر من تلك الدول وأكثر اضطلاعًا منها في العديد من المؤسسات مثل مجلس الأمن – تمتعض من الامتيازات التي تتحلى بها الولايات المتحدة في ظل النظام الحالي. وليس هذا انتقادًا للنظام الراهن القائم على القواعد، بل هو نقد للهيمنة التي تحكمه.

من هنا، فإن الشك حيال تسيير المعايير الليبرالية، وليس الأهداف والقيم التي توجهها، هو الذي يصوغ علاقة "البريكس" بالنظام العالمي الحالي. وهذا ما يدعو القوى الناشئة إلى أن تُفسّر أحيانًا الأممية الليبرالية على أنها شكل من أشكال الأمبريالية الليبرالية، وتصّور قوة الولايات المتحدة في مركز النظام الليبرالي على أنها تشكّل تهديدًا.

تعتبر القوى الناشئة أن النظام الليبرالي غير كامل بسبب تجاوزات مؤسسيه، الذين غالبًا ما يقللون من شأنه. ويُشار إلى هذه الامتيازات و"الحقوق الخاصة" عبر تفاصيل بسيطة مثل حق

الولايات المتحدة في تعيين رئيس البنك الدولي، وكذلك من خلال قدرتها على خرق القواعد من دون أن يُعاقبها أحد، كما حدث عندما تدخلت من دون مسوّغ قانوني في العراق ولم تواجه إلا القليل من العواقب. كما يشير ريتشارد بيتس، "أن المهيمنين ليسوا أبدًا مقيدين تمامًا، فهم يستفيدون من الاستثناءات، والبنود التي تسمح لهم بالتهرّب، وحقوق النقض وغيرها من الآليات التي تسمح للدول الأقوى في العالم أن تستخدم المؤسسات أدواتٍ للسيطرة السياسية".

هذا الأمر يشير إلى العنصر الحاسم في نظام اليوم، والذي يمثّل في الوقت نفسه أكبر نقاط قوتها وأكبر نقاط ضعفها: وهو الغموض حول كيفية مواءمة المبادئ الهرمية مع القواعد التي من المفترض أن تنطبق على الجميع، بغض النظر عن قوة كلٍ منهم. في كتاب "ليفياثن الليبرالية"، يلخص جون إيكينبيري هذا التناقض من خلال اعتباره نظامَ اليوم "نظامًا هرميًا ذا خصائص ليبرالية". يحاول المؤلف شرح هذا التناقض بعيدًا من الدخول في سجال أن القواعد لا تقيّد الهيمنة، لأنها قادرة على "تخطي القواعد"، ومن الممكن استخدام القواعد "أدواتٍ تخدم المزيد من التحكم السياسي"، كما يشير صراحة إلى استثنائية الهيمنة من خلال الإشارة إلى "البنود التي تسمح بالتهرّب، والتصويت المرجح، واتفاقيات الانسحاب، وحقوق النقض".

قد تتساءل بعض الدول الأخرى عن مدى اختلاف ذلك عن النظام الإمبريالي غير المقيّد، حيث يرتفع الفريق الأقوى فوق القانون. فما قيمة القواعد إذا كان للقوي القدرة على كسرها عندما أراد؟ يمكن لمثل هذا النظام أن يعمل بطريقة تلقائية في أحادية قطبية متطرفة، حيث لا تتوانى البقية عن تبني قواعد الهيمنة. ومع ذلك، بمجرد أن تتفكك القوة الاقتصادية والعسكرية وتنشأ قوى أخرى، فإن التوتر، الذي يعتقد إيكبيري أنه قابل للحل من خلال دمج القيادة الأميركية في التعاون، يبدأ في الازدياد. وهنا يوحي العلماء الليبراليون الأميركيون أنه عندما تدمّر العالم الثاني مع نهاية الحرب الباردة، أصبح النظام "الداخلي" للعالم الغربي الأول هو النظام "الخارجي" بالنسبة إلى البقية. ولكن وجهة النظر هذه تتمحور حول الغرب كثيراً وهي مرفوضة في الصين والهند، وحتى في الدول "المعتدلة" مثل البرازيل، وجميعها دولٌ تشكك كثيراً في الغرض المرجو من حلف شمال الأطلسي.

اليوم، وبدلاً من التشكيك في المبادئ الفكرية التي تستند إلى النظام الدولي، تقول القوى الناشئة إنها تسعى إلى إنشاء نظام متعدد الأطراف تسري فيه القواعد نفسها على الجميع. في الواقع، هذا يعني، كما يتضح لنا من أزمة القرم، أن سعي هذه الدول سوف يتزايد للاستحصال على معاملة خاصة تلقاها ضمن نظام الحوكمة العالمي الحالي. الأمر الذي سيسمح لهذه القوى بوضع جدولٍ للأعمال يتناول القضايا التي تهمها وتطبيقه، سواء من خلال إدخال تعديلات على القواعد الرسميّة أم عبر التأثير غير الرسمي المعزز. بعبارة أخرى، ستتزايد مطالبتها بمعاملة استثنائية، ما

ينطوي على خرق القواعد إذا كان الالتزام بها يقوض مصلحتها الوطنية. وفي حين ستسعى الصين للحصول على "استثناء عالمي"، فإن القوى الناشئة الأصغر منها، مثل البرازيل، ستكون راضية عن "الاستثنائية الإقليمية"، أي القدرة على كسر القواعد كلما دعت الحاجة إلى ذلك على المستوى الإقليمي. في هذا الإطار، يطيب للباحثين الصينيين المزاح قائلين إن الصين راضية عن النظام العالمي كما هو (والقواعد والمعايير كما هي)، طالما أن بكين تحل محل واشنطن؛ تتحمّل هذه المزحة عنصرًا من الحقيقة. ليس لأن القوى الناشئة لها مصلحة معينة في خرق القواعد. إنما مع زيادة قوتها الاقتصادية، ينمو تعريفها للمصالح "الحيوية"، مما يؤدي إلى الرغبة في إيجاد مجال نفوذ إقليمي (وعالمي لاحقًا). وبالتالي فإن المخططين على المدى الطويل في الصين سيضمنون عدم تمكُّن أي ممثل آخر من حرمانهم من الموارد اللازمة للحفاظ على النمو الاقتصادي.

لجعل هذه التجاوزات أكثر قبولاً لدى المجتمع الدولي، ستوفر القوى الصاعدة المزيد من المنافع العامة في مجالات الأمن والاقتصاد، وبالتالي ضمان أن يوفّر النظام فوائد كافية لتأمين الدعم من الآخرين. بالنسبة إلى الصين، تشمل هذه المنافع العامة مشاريع البنية التحتية الواسعة النطاق في آسيا الوسطى (من خلال صندوق طريق الحرير) وأميركا اللاتينية وأفريقيا. كما الولايات المتحدة اليوم، سوف تحافظ الصين والقوى الناشئة الأخرى بعناية على التوازن بين كسر القواعد وتوفير المنافع العامة. من جانبها، توفر القوى الصاعدة الصغيرة، مثل البرازيل والهند، عددًا أقل بكثير من المنافع العامة العالمية، وبالتالي، فإن حقها في الحصول على معاملة خاصة يكون محدودًا جدًا. ومع ذلك، تحولت الهند إلى جهة مانحة مهمة في مجالات التنمية والمساعدات الإنسانية في المنطقة، أما البرازيل فقد قامت بمحاولات مماثلة في منطقتها وفي العديد من البلدان الأفريقية. ومنذ عام 2004، قادت أيضًا بعثة الأمم المتحدة لحفظ السلام في هايتي، في حين يقود أحد مواطنيها بعثة الأمم المتحدة لحفظ السلام في جمهورية الكونغو الديمقراطية.

نحو تعدُّدية تنافسية عالمية

تمامًا كما تدخلت الولايات المتحدة في العراق خارج نطاق القانون الدولي (2003)، كذا ستفعل الصين (وربما غيرها من القوى الناشئة) في كسرها للقواعد إذا لزم الأمر، أو كونها انتقائية في هذا المجال. وسيشمل ذلك أيضًا الاستفادة من المؤسسات الدولية وفقًا لاحتياجات القوى الناشئة وما ترتئيه. على سبيل المثال، في العام 2009، أقصت الدول الغربية بقيادة المملكة المتحدة والولايات المتحدة الجمعية العامة للأمم المتحدة، وضمنت عدم لعبها الدورالرئيسي في مناقشة الأزمة المالية العالمية وآثارها، ذلك بهدف أن تترك الموضوع عرضةً للمنظمات التي تضم الدول

التي يسيطر عليها الغرب - التي، بطبيعة الحال، كانت حريصة على عدم اقتراح أي تدابير من شأنها أن تضرّ بالمصالح الغربية. في ذلك الوقت، نجحت سوزان رايس في التفوق على من سعى إلى منح الجمعية العامة دورًا أكبر. نتيجةً لذلك، نفى الأمين العام بان كي مون الحصول على أية مساعدة مالية للجنة "ستيغليتز"، التي كلفتها الجمعية العامة لتقديم تقرير مستقل. على الرغم من أهلية اللجنة، رأت الولايات المتحدة بأنه كان "مجالاً محتدمًا... لا تملك الأمم المتحدة لا الخبرة أو الولاية اللذين يسمحان لها بأن تكون الساحة المناسبة لدراسته أو لتوجيهه". كما مارست المملكة المتحدة الضغوط الدبلوماسية على أعضاء اللجنة للاستقالة. كما أراد الغرب، عقدت مجموعة العشرين المناقشات الأولية، واستأنف صندوق النقد الدولي (حيث لا يزال الغرب هو المسيطر) دور المنتدى الشرعي الوحيد للدخول في المناقشات والمفاوضات الصعبة. بالطريقة نفسها، نجح الغرب تقريبًا في العام 2012 في منع مؤتمر الأمم المتحدة للتجارة والتنمية - الذي تهيمن عليه الدول النامية - من الانخراط في المزيد من تحليلات الأزمة المالية العالمية. وهكذا تكون التعددية التنافسية بقيادة الولايات المتحدة هي الاستراتيجيا المفضلة. وتقول روث ويدجوود في هذا المجال:

تتجنب فكرة التعدُّدية التنافسية الخيار الصارخ المتمثل في إما المضي فرديًا أو المضي مع الأمم المتحدة. لا يزال يتعين على أميركا دعم أهداف الأمم المتحدة؛ إنه تحالف تاريخي، فهي نتاج الحرب العالمية الثانية، وتظل المنظمة الوحيدة الموجودة حاليًا التي تشمل جميع الأطراف السياسية. تتمتع أميركا بصلاحيات العضو الدائم في مجلس الأمن الذي يصعب جمعه مرة أخرى. لكن يبقى لدينا بعض المرونة في الطريقة التي نختار من خلالها مقاربة التعاون الدولي.

على مدى سنوات طويلة، ظلت القوى الغربية في وضع أفضل كان يسمح لها بترجيح كفة التعددية التنافسية لصالحها، حيث تمكنت بذكاء من نقل المناقشات من مؤسسة إلى أخرى لتحقيق أهدافها على أفضل وجه. ومجموعة العشرين هي مثال بارز: تم إنشاؤها لتجنب المناقشة حول الأزمة المالية في الجمعية العامة للأمم المتحدة أو المجلس الاقتصادي والاجتماعي، حيث قام الغرب بعد ذلك بتهميشها وإعادة تركيزه على مجموعة السبع (بعد استبعاد روسيا). وكما يكتب ستيوارد باتريك، فإن هذه الإجراءات "تعيد في جوهرها إحياء الملاذ الداخلي القديم للاقتصاد العالمي، الذي تخلت عنه الدول بعد الأزمة المالية العالمية التي استوجبت التعاون مع الصين". دائمًا ما تستخدم القوى الغربية النظام الحالي بما يتناسب مع مصلحتها أو مع الحفاظ على نفوذها، على سبيل المثال من خلال "نظام حامل القلم" ؟؟، حيث تتحكم بريطانيا وفرنسا في قرارات مجلس الأمن التابع للأمم المتحدة والتي تتمحور حول مستعمراتهما السابقة.

في الواقع، إن قدرة الغرب على استخدام القواعد والمؤسسات لصالحه، والاتحاد في الفترات الحاسمة (أكثر بكثير من قدرة "الباقين" على ذلك)، يطيلان أمد تأثيره في الحكم العالمي إلى حد كبير، لأن ما يسمَّى بـ"الباقين" ليس وحدة متماسكة: في الواقع هو وحدة متنوعة للغاية بحيث لا يمكن استخدامها لتكون مفهومًا تحليليًا. حتى المجموعات الأصغر مثل "البريكس" هي غير قادرة على التوفيق بين اهتماماتها في العديد من الحالات، ولقد طرح هذا العجز على مدى السنوات صعوبة كبيرة في التعبير عن المقترحات المشتركة.

تعهدت كل من البرازيل وروسيا والهند والصين وجنوب أفريقيا في إعلان "البريكس" الصادر في سانيا في نيسان من العام 2011، بضرورة "تعزيز صوت الدول الناشئة والنامية في الشؤون الدولية". ومع ذلك، عندما تراجعت القوى الغربية بعد شهر عن وعدها الذي قطعته في العام 2009 بـ"تعيين رؤساء المؤسسات المالية الدولية وقيادتها العليا من خلال عملية اختيار مفتوحة وشفافة وتستند إلى الجدارة" بحيث سارعت إلى تعيين وزير المالية الفرنسي لاغارد ليحل محل دومينيك شتراوس - كان، لم يكن بيد القوى الناشئة حيلةً سوى الرضوخ للواقع والقبول بأن تختار أوروبا مرة أخرى رئيسًا لمجلس إدارة صندوق النقد الدولي. كانت القوى الناشئة تتوقع أن يتنحى لاغارد قبل العام 2016 ليحل محلها سمٌ غير أوروبي، وهو ما كان مجرد وهم. لقد أضاع "البريكس" فرصة إظهار أن منظمته ذات أهمية وإجبار الغرب على الإخلال باتفاق شرف قديم يقضي بمنح رئاسة الصندق فقط لشخصية أوروبية، مما يشكّل تميزًا ضد أكثر من 90 في المائة من سكان العالم، ويقلل من شرعية صندوق النقد الدولي.

كيف يمكن للحماسة الإصلاحية الظاهرة بين القوى الناشئة أن يتبخر بهذه السرعة؟ اعتبر الدبلوماسيون البرازيليون والهنود أن رحيل شتراوس كان مفاجئًا للجميع، ولم يمنح البريكس سوى القليل من الوقت لتنسيق الردّ المشترك أو حتى طرح اسم مرشح مشترك. لكن الأمر نفسه ينطبق على الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي اللذين استقرَّا بسرعة على مرشحهما. بالنظر إلى التفاصيل المسيئة التي ظهرت حول ثقافة الانحياز الجنساني التي تطبع العمل في صندوق النقد الدولي، فإن اختيار امرأة كان خطوة ذكية من قبل الأوروبيين، الذين يمكن أن يقولوا إن تعيين لاغارد يمثل تغييرًا مهمًا بالنسبة إلى الصندوق. من ناحية أخرى، طالبت القوى الناشئة، من غير الأوروبيين، بتولي المنصب، من دون أن تتفاوض أولاً في ما بينها على من يجب أن يكون هذا المرشح. كان لدى هؤلاء الأطراف العديد من الأسماء المناسبة التي أمكنهم الاختيار من بينها، وكان الكثير منهم على الأقل مؤهلين كما السيدة لاغارد في مجال الاقتصاد الدولي، إن لم نقل أكثر منها أهليةً. في النهاية، يتمتع الاقتصاديون القادمون من دول مثل البرازيل وتركيا بخبرة عالية في

إدارة الأزمات الاقتصادية بنجاح، وهو ما يمكن أن يساعد البلدان الأكثر تضرراً في أوروبا.

لقد شكّل اعتراف مسؤول برازيلي بسخرية بأنه " من المرجح أن تبقي أوروبا قبضتها محكمة على هذا المنصب"، اعترافًا ضمنيًا بأن القوى الناشئة، مع فشلها في الاتفاق على بديلٍ قوي لوزير المالية الفرنسي، قد سمحت للغرب بأن يتفوق عليها. في حين أن أوروبا والولايات المتحدة لديهما ما يكفي من الأصوات لدعم أي مرشح، إلا أنه كان من الصعب عليهما رفض خيار معقولٍ يتمتع بدعم كامل من الصين والهند والبرازيل وروسيا وجنوب أفريقيا. على الأرجح، فإن العديد من الدول غير الأوروبية كانت لتنضم إلى "البريكس". فحتى الدبلوماسيون الأستراليون أعربوا عن قلقهم إزاء تعنُّت أوروبا.

كان العثور على "مرشح البريكس" أمرًا مستحيلاً نظرًا إلى اختلاف الآراء بين الدول الأعضاء، ومصالحهم الاستراتيجية، ووجهات نظرهم. قد ترى الصين، ثاني أكبر اقتصاد في العالم وثالث أكبر مساهم في صندوق النقد الدولي (بعد الولايات المتحدة واليابان)، اختلافًا بسيطًا بين المرشح الفرنسي والمرشح المكسيكي. كذلك الأمر، قد لا تشعر البرازيل بأي حافز يدفعهم لبذل رأسمالهم السياسي في معركة في سبيل المرشّح السنغافوري. حتى أنها قد تسعى إلى تقويض المرشح الأرجنتيني أو المكسيكي، وفق المنطق نفسه الذي قد يدفع الهند إلى تفضيل المدير الأوروبي على المدير الصيني. إن حملة القوى الناشئة الخجول من أجل إيجاد البديل الذي يحل محل سياسي أوروبي آخر مديرًا عامًا لصندوق النقد الدولي، تكشف أنه على الرغم من أحقيتها وجاذبيتها، فإن دول "البريكس" ليست موحدة كما يعتقدون. عندما يحين وقت الالتزام بالوعود، مثلما حدث بعد سقوط شتراوس كان، انهار تحالف القوى الناشئة لأنها لم تكن قادرة على ارتقاء إلى مستوى الخطاب الكبير الذي كنا نسمعه في كثير من الأحيان في مؤتمرات قمة "البريكس".

السيناريو نفسه حدث بعد عام واحد، عندما أعلن روبرتو زوليك أنه سيتنحى عن منصبه في رئاسة البنك الدولي. آنذاك أعلن وزير المالية البرازيلي مانتيغا قائلاً: "سنتخذ موقفًا مشتركًا مع البريكس، ونتبنى قرارًا مشتركا"، مما أثار الآمال في أن يفوز أوكونجو إيويلا من نيجيريا بدعم كبيرٍ في أوساط القوى النامية والناشئة. لكن بعد ذلك بفترة وجيزة، أعلنت الحكومة الروسية دعمها لجيم يونج كيم، المرشح الأميركي، وهو قرار "لم يتم تنسيقه بالكامل مع بقية دول البريكس"، وفق ما علق دبلوماسي هندي. ووفقًا له، سمعت الحكومة الهندية عن هذا القرار الروسي من وسائل الإعلام، مما يدل على أنه حتى في مسألة بسيطة نسبيًا (يعتبر كثيرون أن المرشح النيجيري مؤهل أكثر)، لم يكن لدى دول "البريكس" القدرة على تنسيق مواقفها. كان السباق بين المرشح الأفريقي القوي والمرشح الأميركي الضعيف يتيح فرصة فريدة لكي تظهر دول "البريكس" وحدتها. لقد

كان وايد محقًا في ملاحظته أن هذه الحادثة أوضحت "كيف أن عدم ثقة الدول النامية ببعضها البعض يجعل من السهل على الأميركيين تقسيمهاعن طريق الصفقات الثنائية." كل هذا يشير إلى الصعوبات التي تحول دون إقامة تحالفات موازنة فاعلة ضد الهيمنة.

إن الأحداث المذكورة أعلاه تجعل المراقبين يتساءلون عما إذا كان الغرب قد نجح في تحويل القوى الناشئة اليوم إلى "أغبياء مفيدين"، وهم فخورون للغاية بأنهم جزء من مجموعة العشرين لدرجة أنهم لم يعودوا يدافعون عن مصالح البلدان النامية. من هذا المنظور، قد يكون ظهور "البريكس" تطوراً إيجابياً بالنسبة إلى الغرب، حيث خسر الفقراء مدافعًا قويًا عنهم في برازيليا وبريتوريا ودلهي، بعدما أصبحوا يدافعون بشكل متزايد عن مصالح القوى الكبرى، إلى أن استفاقوا على مجموعة العشرين تهمشها مجموعة السبع الصاعدة. في الوقت نفسه، لا ينبغي على القوى الناشئة أن تتذمر: فمن الطبيعي أن يفعل الغرب كل ما بوسعه للمحافظة على سلطته، حتى الصين ليست ملتزمة تمامًا إدخال البرازيل والهند في عضوية دائمة في مجلس الأمن. لقد حققت الدول الغربية حتى الآن نجاحًا لافتًا في جهودها الرامية إلى السيطرة على المناصب القيادية. يعود نجاحهم في ذلك إلى بعض القواعد المؤسسية التي كانوا قد أرسوها قبل وقت طويل من بدء الحديث عن صعود الجنوب. ومع ذلك، فإن الجنوب هو المسؤول نوعًا ما عن عدم قدرته على توحيد جهوده وطرح الأفكار الأقوى حول الأسباب التي تجعل من الإصلاح أمرًا ملحًّا. لا يقتصر الاختلاف بين القوى الناشئة على صندوق النقد الدولي والبنك الدولي. على سبيل المثال، ما من إجماع بين دول "البريكس" حول الحاجة إلى إجراء إصلاحات داخل مجلس الأمن، خصوصًا أن روسيا والصين عضوان دائمان فيه وبالتالي أقل دعماً من البرازيل والهند وجنوب إفريقيا لجهة إصلاح هيئته.

تظهر روح المبادرة المؤسسية في الصين أنها تسعى إلى قلب الطاولة والخوض في لعبة التعددية التنافسية وفقًا لقواعدها. وبالتالي، ما من جديد يُذكر في مجال البحث عن الساحة الأنسب، وقد تفوقت القوى الغربية في الوصول إلى ساحة تعددية الأطراف لعدة عقود، كما سبق وأوضحنا.

على الرغم من الاستراتيجيات الناجحة التي يضعها الغرب للمحافظة على السلطة بقبضته في العقود المقبلة، فمن المحتمل أن تظهر قوى ناشئة، على رأسها الصين، تكون قادرة على استخدام النظام الدولي وفقًا لمصالحها. وفي حين أن جوانب النظام العالمي المعاصر التي يسميها إيكبيري "ليبرالية" (المؤسسات، وسيادة القانون، وما إلى ذلك) موضع ترحيب أساسي من جانب القوى الناشئة، ستتزايد مقاومة هذه الأخيرة لممارسات الولايات المتحدة المهيمنة التي غالباً ما ترافق ذلك النظام، ساعيةً ببطء لإفساح المجال أمام نفسها.

تقبل القوى الناشئة الخصائص الليبرالية للنظام العالمي، ومن المرجح أن تحافظ عليها، لكنها سوف تغيّر من التسلسل الهرمي الذي يقوم عليه هذا النظام. وبصرف النظر عن المؤسسات الجديدة التي أسستها هذه القوى، فإن العديد من المؤسسات الدولية الموجودة حاليًا قد لا تبدو مختلفة عما كانت عليه منذ عقود، ولا حتى القواعد والمعايير التي تقوم عليها. ورغم أن الولايات المتحدة هي التي تستطيع اليوم أن تنتهك القواعد وتفلت من العقاب، فإن هذا الامتياز سيكون قريباً في جعبة الصين وربما في يوم من الأيام في حوزة القوى الناشئة الأخرى. وما من دليل يشير إلى أن هذه الدول سوف تختلف عن الولايات المتحدة في استخدامها هذا الامتياز على مدى العقود الماضية.

وحريٌّ القول أن الموجة الجديدة من التعددية التنافسية ستبدو غير مألوفة لدى القوى الغربية لأنها ستشمل عددًا كبيراً من المؤسسات الجديدة التي أسستها قوى غير غربية. واللعب على أرض الصين سيضع جدول أعمال أكثر صعوبة أمام من يرسمون السياسات في واشنطن ولندن. وعليه، فإن المفاوضات الحاسمة بشأن التحديات العالمية - مثل التوترات الجيوسياسية في آسيا الوسطى، أو خطة الإنقاذ الضرورية لإحدى الدول نامية التي تعاني من المتاعب – سوف تركز أولاً على المكان الذي ستتم فيه مناقشة مثل هذه القضايا في المقام الأول.

ما من شك في أن تعدد المعايير في بعض المجالات مثل البنوك قد يجعل من الضروري على المؤسسات المالية تشغيل أكثر من نظام واحد. ولكن ما من أدلة دامغة تشير إلى أن تزايد عدد بنوك التنمية قد أثر سلبًا على ممارسات الإقراض. قد يكون للزيادة المطَّردة في أعداد المؤسسات نتائج إيجابية مهمة. فعلى الرغم من كل شيء، يبقى الاحتكار قادرًا على تقويض سير أي مؤسسة وفعاليتها، في حين أن المنافسة قادرة على المساعدة في تقديم الأفكار الجديدة وتطوير أفضل الممارسات الجديدة. لذلك، رحب عدد كبير من المراقبين داخل البنك الدولي بصعود بنوك تنمية جديدة. على سبيل المثال، لعب الاتحاد الأفريقي دورًا مهمًا في النقاش حول حفظ السلام. كما أنه سيساعد على السماح للدول التي تعيش فيها الغالبية من سكان العالم أن تلعب دورًا ذا أهمية أكبر عندما يتعلق الأمر بالتعامل مع التحديات العالمية. ولقد كانت صحيفة "فاينانشال تايمز" محقة في افتتاحيتها الصادرة بعد قمة "البريكس" السادسة، والتي ورد فيها:

"تشير التحولات في القوة الاقتصادية العالمية إلى أن التغيرات في القوة المؤسسية قد تكون منطقية أو حتى لا مفر منها. لماذا يجب على الولايات المتحدة أن تضع القواعد في مجال الإنترنت، في حين أن معظم حركة استخدام شبكة الإنترنت لم تعد تشمل الأميركيين؟ لماذا يجب أن يكون الدولار هو العملة الاحتياطية العالمية، في حين لم تعد الولايات المتحدة هي جوهر الاقتصاد العالمي بلا منازع؟"

والأهم من ذلك، كما ورد أعلاه، أن القوى العظمى ستحرص دائمًا على خلق موازنة استثنائية لا تخلو من توفير المنافع العامة العالمية والاستقرار الذي تحتاجه لحماية مصالحها الحيوية. باتت بكين تدرك تمام الإدراك أنه من غير الممكن ترجمة مصادر قوتها القاسية إلى نفوذ سياسي إلا عندما تلتزم بالقواعد والمعايير المتفق عليها. ولا يمكن أن تتحمل عبء اعتبارها منتهكةً للقواعد العالمية ولا تهتم ببقية العالم. إن الفهم الذي كوَّنته حول وجوب دمج القوة الصينية ضمن شبكة من القواعد والمعايير حتى تحصل على الشرعية هو ما جعل صناع السياسة فيها يؤسسون العديد من المؤسسات التي سبق وأتينا على ذكرها في الفصول السابقة.

في حين يتطلب إدخال التحولات في السلطة الدخول في مفاوضات، توافق القوى العظمى مع بقية العالم على إعادة هذا التفاوض باستمرار، وهو ما لا يُعتبر أمراً سيئًا بالنسبة إلى مستقبل القواعد والمعايير العالمية.

الخاتمة

كما يوضح التحليل أعلاه، من غير المرجح أن تُفضي المناقشة حول ما إذا كانت القوى الصاعدة ستقبل أو ترفض النظام الذي يقوده الغرب إلى إجابات مرضية. ونظرًا لأن القواعد والمعايير الحالية ليست غربية كما يفترض كثيرون، فإن القوى غير الغربية لن تتحداها بشكل مباشر. إن الافتراضات السابقة الذكر التي ترى أن الصين ستعيد تأسيس نظام الروافد الهرمي الذي كان معمولاً به منذ آلاف السنين في آسيا لا يأخذ في عين الاعتبار أن القوة الاقتصادية والعسكرية العالمية اليوم باتت موزعة بالتساوي إلى حد يجعل من الصعب العودة إلى الهيكليات الأمبريالية. بالإضافة إلى ذلك، فإنها تتجاهل الدور الرئيسي الذي لعبته الصين في تأسيس نظام الحالي، مما يعني أن هذا النظام هو "غير طبيعي" إلى حد ما بالنسبة إليها، وأنها سوف تطيح به تلقائيًا.

كما يشير أرميجو وروبرتس، "إن الميول التي تتجه نحوها دول البريكس، منفردة ومجتمعة، بشأن النظام العالمي، تشجّع على الإصلاح والتطور وليس على الثورة. ومن المفاجئ أن أيًا من القوى الناشئة (أو التي ظهرت من جديد كما هو حال الصين وروسيا) لم تُظهر أهدافًا ثورية في ما يتعلق بإعادة ترتيب النظام الدولي".

لدعم هذا الرأي، يقول أحد الدبلوماسيين الهنود إن "وجهات نظرنا هي أكثر ما تكون لا غربية، من كونها معادية للغرب". وبالتالي، من غير المرجح أن يشكل ظهور نظام موازٍ تهديدًا على قواعد النظام الحالي ومعاييره. لكن هذا لا يعني أن المؤسسات ستنجح في معالجة جميع مخاطر انتقال السلطة. في حين أن التنبؤات حول الفوضى في حقبة ما بعد الغرب تفتقر إلى أسس تاريخية أو

نظرية، وتستند إلى اعتقاد محدود يتمحور حول الغرب، ويرى أن الولايات المتحدة وأوروبا هما فقط من يحق لهما القيادة، يظل التنافس بين القوى العظمى حقيقةً واقعةً. تبدو المفاهيم التي مفادها أن "التغيير القائم على الحرب لم يعد يُعتبر عملية تاريخية"، كما يرى جون إيكنبيري، غير واقعية، على الرغم من أن الحرب غير مرجحة البتة في هذه المرحلة. في المقابل، قد يساعد صعود الصين في التخفيف من حدة الخطاب الليبرالي المفرط في التفاؤل الذي تستخدمه تحديدًا الولايات المتحدة منذ وودرو ويلسون. وكما يرى ستيفن والت، كانت الحرب العالمية الأولى "الحرب التي أنهت كل الحروب". ثم اندلعت الحرب العالمية الثانية لتجعل العالم مكانًا "آمناً للديمقراطية". لكننا شهدنا على الحرب الباردة بدلاً من ذلك. وعندما انتهت، تكلّم الرئيس جورج اتش دبليو. بوش عن "نظام عالمي جديد" وأعلن المرشح الرئاسي بيل كلينتون أن "الحسابات التهكمية بشأن سياسة القوة... لم تكن متناسبة مع العصر الجديد". وقد تماشى المثقفون اللامعون مع هذا الموقف، مدعين أن الجنس البشري قد وصل إلى "نهاية التاريخ" وأن الحرب باتت شيئًا فشيئًا تميل إلى "الزوال"... إن الاعتقاد بأننا تخطينا التنافس بين القوى العظمى بالكامل هو أمر مفرط في التفاؤل، وربما خطير، وبصراحة، سخيف.

وعلى الرغم من هذا التحذير، يُظهر التحليل أعلاه أن ثمة القليل من الدلائل التي تشير إلى أن صعود النظام الموازي هو نذير بنهاية النظام الليبرالي. إن المحرّك وراء التنبؤات المتعلقة بالازدواج العالمي هي الوسطية الغربية، وليس التحليل الموضوعي للديناميات التي ستشكل النظام العالمي. ويُعتبر بروز المزيد من المؤسسات المتعددة الأطراف تأكيدًا للقوى الناشئة بأن المستقبل سيظل خاضعًا لهيمنة نظام عالمي قوي، وإن كان غير كاملٍ في كثير من الأحيان، وقائمٍ على القواعد.

بدلاً من التنبؤ بالمستقبل، سعى هذا الكتاب إلى وصف بعض الديناميات التي من المحتمل أن تشكل هذا المستقبل، وشدَّد على أهمية تكييف منظورنا للشؤون العالمية مع الواقع متعدد الأقطاب.

لقد كُتب هذا التحليل في وقت كان يمر فيه عالم الجنوب بأزمة. بعد سنوات من النمو الساطع، سقطت جميع دول "البريكس" باستثناء الهند في أزمة اقتصادية. فالاقتصاد الصيني ينمو بأدنى معدلاته منذ سنوات. وروسيا والبرازيل، اللتان فشلتا في تنويع اقتصاداتهما في خلال مرحلة الطفرة في السلع، تعانيان من ركود اقتصادي. وقد تباطأ النمو أيضًا في إندونيسيا وتركيا، حيث تواجه هذه الأخيرة تحولاً مثيراً للقلق نحو الاستبدادية. أما جنوب أفريقيا، العضو الخامس في "البريكس"، فتعيقه حكومة فاسدة وغير قادرة على إجراء الإصلاحات الهيكلية اللازمة. نيجيريا، واحدة من الدول القليلة التي كان أداؤها ساطعًا في السنوات الماضية، لا تزال تقاتل تمردًا دمويًا متطرفًا في شمال البلاد. وتعد

الهند، الديمقراطية الأكبر في العالم وعما قريب الدولة الأكبر في العالم من حيث عدد السكان، النقطة المضيئة الوحيدة، التي من المقرر أن تنمو بوتيرة أسرع من الصين في السنوات المقبلة.

باتت الآثار السياسية لهذا التطور واضحةً على نطاق عالمي. فقد أدى النمو المخيب للآمال في العالم الناشئ إلى تخفيف الضغط على الولايات المتحدة وأوروبا لجهة إدخال الإصلاحات على المؤسسات الدولية وزيادة تمثيل دول أخرى مثل البرازيل والهند. في هذا السياق، يشعر عدد متزايد من صانعي السياسة والمعلقين في الولايات المتحدة وأوروبا كما لو أنهم استيقظوا أخيراً من كابوس استمر عقدًا من الزمان. حاليًا، لحسن الحظ، يبدو أن الأمور عادت إلى توزّع السلطة "الطبيعي" الذي كان سائدًا في القرن العشرين. لقد نضبت الأموال السهلة المنال من بنك الاحتياطي الفيدرالي، وتزايد تركيز الصين على زيادة الاستهلاك المحلي. ونتيجة لذلك، فإن القوى الناشئة، التي تعتمد على الصين، باتت تعاني بشدة.

من المفيد القول أنه لا يمكن للنمو الاقتصادي المنخفض المؤقت في عالم الجنوب أن يقضي على التقدم التاريخي الذي حققته القوى الناشئة، خصوصاً في خلال العقد الماضي الذي شهد درجة غير مسبوقة من التحرير في عالم الجنو، بما في ذلك في القارة الأفريقية. كما أن الهدوء الذي عرفته الدول الناشئة لا يغير من التوقعات الطويلة الأجل التي ترى أن الصين سوف تتفوق على الاقتصاد الأميركي. وكما سبق وأوضحت في مختلف فصول الكتاب، إنها ظاهرة طبيعية إلى حد كبير بالنظر إلى الهيمنة الديموغرافية للقوى الناشئة. على الرغم من المشكلات الحالية، بات من الراسخ أن الهند ستصبح ركيزة أساسية للاقتصاد العالمي خلال هذا القرن. فهذا الاقتصاد لن يعود إلى ما كان عليه بعد الحرب العالمية الثانية من توزيعٍ السلطة. وكما يقول زاكريكارابيل، في ما يتعلق بهذه التغييرات:

ربما تكون المشاعر قد تغيرت بشكل جذري... ولكن يبقى أن ثمة فرقًا كبيراً بين ذلك وبين الانهيار الهيكلي والأزمة. نعم، باتت اقتصادات العالم الناشئ تشهد تباطؤًا في النمو مقارنةً بالمعدلات المرتفعة التي عرفتها في السنوات الأخيرة، وليس من السهل التحول إلى النشاط الاقتصادي المحلي القائم على الطلب. لكن هذا لا يماثل إعادة كتابة ما حدث في العقد الماضي وتحويل إنجازات العديد من هذه البلدان إلى سراب.

عندما يحين الوقت لكتابة قصة السنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين، فإن السرد العالمي لن يكتفي بالحديث فقط عن كفاح الولايات المتحدة للتكيف مع عالم انتشرت فيه القوة، أو عن صعود الصين وتراجع أوروبا. ستتناول الرواية الطريقة التي خرجت بها أجزاء كبيرة من الكوكب

من الفقر الزراعي إلى المراحل الأولى من الثراء الحضري. وستتناول كيف بدأت شبكة الإنترنت وثورة الهواتف المحمولة التي ترتكز على صعود الصين في إعادة تشكيل المناطق الشاسعة من أفريقيا جنوب الصحراء الكبرى؛ وكيف بدأت الطبقات الوسطى في الهند في إعادة تعريف هوية ذلك البلد، وكيف تخلص الملايين في أميركا اللاتينية من عقود من عدم الكفاءة الاستبدادية وبدأوا في الازدهار. لم يحدث في تاريخ البشرية أن يصبح عدد كبير من الناس أكثر ثراءً بسرعة أكبر من السنوات الأولى من القرن الحادي والعشرين.

على الرغم من ظهور نظام موازٍ، تظل الحاجة أساسية لإجراء إصلاح في هياكل الحكم العالمية. فبالنسبة إلى صانعي السياسات في أوروبا والولايات المتحدة، يُعتبر إشراك القوى الناشئة الطريقة الوحيدة التي تضمن بقاء عمل المؤسسات الدولية التقليدية بمجرد أن تفقد القوى التقليدية السيطرة. لقد بدأت للتو عملية صعبة تستوجب التكيف مع واقع جديد. في السنوات والعقود القادمة، سيتعين ادخال إصلاحات شاملة – في البنك الدولي وصندوق النقد الدولي ومجلس الأمن – إذا ما أريد لهذه المؤسسات أن تحافظ على شرعيتها في القرن الحادي والعشرين. في المحصلة، لا بد من أن يؤدي عدم التوافق بين التوزيع الفعلي للسلطة وتوزيع السلطة داخل المؤسسات إلى التوتر. وكما يصف كار الوضع في كتابه The Twenty Years' Crisis: 1919 – 1939 أزمة العشرين عاماً: 1919-1939، لقد فشل نظام فرساي بسبب الفجوة المتزايدة بين النظام الذي يمثله والتوزيع الفعلي للسلطة في القارة الأوروبية. إنها نتيجة جزئية لحالة عدم التطابق هذه، حيث يتعين على المؤسسات القائمة حاليًا أن تزيد من تنافسها مع المؤسسات المماثلة التي تقودها الدول الصاعدة التي يمكن وصفها في المجمل على أنها نظام موازٍ أولي.

بالإضافة إلى إصلاح المؤسسات الدولية، من الضروري تبني وجهة نظر تتناسب مع حقبة ما بعد الغرب، حيث تأخذ في الاعتبار وجهات نظر متباينة حول النظام العالمي. ولتقييم مدى تطور النظام العالمي في العقود المقبلة بشكلٍ كاف، نحتاج إلى تجاوز النظرة العالمية المتمركزة حول الغرب. إنما ثمة عقبات إضافية، فلا تزال أدبيات العلاقات الدولية الغالبة تُصدر في الولايات المتحدة والمملكة المتحدة، في حين أن الأفكار التي تولد في أماكن أخرى غالبًا ما تكون إما غير متوفرة باللغة الإنكليزية، أو لا ترتقي إلى مستوى المعايير النظرية اللازمة للظهور في المجلات العلمية الرائدة في للنشر في الكتب. صحيح أن بعض الصحف الصينية أو الهندية تقدم نظرة عالمية مشابهة لتلك التي نشرتها "فاينانشال تايمز" أو "نيويورك تايمز" أو "ذي إكونومست". ومع ذلك، لم تطرأ يومًا الحاجة لسماع موقف أولئك الذين يسعون إلى الأخذ في الاعتبار أشكال الاستثنائية والوسطية ليس فقط وفقًا لرؤية الولايات المتحدة الأميركية ولكن أيضًا الصين والهند والبرازيل

وغيرها من الدول، إذ لا تولي الوكالة الغربية الأهمية نفسها كما في الماضي والحاضر والمستقبل.

الآثار المترتبة على صانعي السياسة

تشير الحجج الرئيسية الأربع التي يتم تنظيم هذا الكتاب حولها إلى سلسلة من الآثار المترتبة على صانعي السياسة.

*أولاً: إن نظرتنا إلى العالم المتمحورة حول الغرب تقودنا إلى التقليل من أهمية الدور الذي لعبه ليس فقط الأطراف غير الغربية في الماضي وتلعبه على الساحة السياسة الدولية المعاصرة فحسب، بل وأيضًا من أهمية الدور الملموس الذي من المحتمل أن تلعبوه في المستقبل. يجادل هذا الكتاب بأن نظام ما بعد الحقبة الغربية لن يكون بالضرورة أكثر عنفًا من النظام العالمي الحالي.

على مستوى السياسة، يعني ذلك تقييم المؤسسات التي تقودها جهات فاعلة غير غربية مثل البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية، و"البريكس"، ومنظمة شنغهاي للتعاون بشكل أكثر موضوعية، ويتساءل في المقام الأول عما إذا كانت قادرة على توفير المنافع العامة العالمية وتحسين العلاقات بين أعضائها، بدلاً من التساؤل عما إذا كانت تشكل تهديدًا على الهيمنة الأميركية. في حالة البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية، فشلت الولايات المتحدة في اتخاذ هذا الموقف البراغماتي. ولا يمكن تفسير قرارها بمعارضة هذا البنك الذي تقوده الصين، وما تبعه من كارثة دبلوماسية، إلا من خلال مقاربة إما الربح أو الخسارة القصيرة النظر. لقد قاد ذلك صنَّاع السياسة في واشنطن إلى المخاطرة بإطلاق حكم خاطئ حول قدرتهم على إقناع الدول في جميع أنحاء العالم - بريطانيا وألمانيا والبرازيل وكوريا الجنوبية واليابان وأستراليا - بعدم الانضمام إلى هذه المؤسسة الجديدة. ربما الأكثر إثارة للحيرة، يبقى قرارهم بتأطير تأسيس البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية واعتباره سباقًا دبلوماسيًا. لو أن الولايات المتحدة سعت إلى الدخول في عضوية هذا البنك في وقت مبكر، أو قررت فقط عدم التعليق على هذه المسألة، لما كان المراقبون حول العالم قد أولوا القدر نفسه من الاهتمام لهذه المؤسسة اليوم، أو ما كانوا ليفسروها على أنها نقطة حاسمة في الانتقال من الأحادية القطبية إلى التعددية القطبية. لقد جرى رسم الاستراتيجيا التي تبنتها الولايات المتحدة حول هذا البنك على فرضية أن صعود الصين يحدث في الغالب في سياق التوتر المحتوم والصراع المحتمل. إن الإبقاء على استراتيجيا تعديلية بشأن كل خطوة تخطوها القوى الناشئة هو أمر مضلل ومحدود. وما تأسيس البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية وبنك التنمية الجديد إلا تأكيد على استعداد القوى الناشئة غير الغربية على المساعدة في إصلاح نظام لم يعد يلبي الاحتياجات الحالية. وقد تسعى الصين إلى مراجعة الرعاية الغربية

لهذا النظام، ولكن ليس بالضرورة مراجعة القواعد والمعايير الأساسية التي يقوم عليها.

من وجهة نظر تاريخية، تمُثّل نهاية الهيمنة الغربية أكثر بقليل من نهاية الانحراف الذي عرف تركزًا كبيراً للثروة والقوة في جزء صغير نسبيًا من الكرة الأرضية. من الطبيعي أن ينتهي هذا التركيز غير العادي - وبحسب البعض غير الطبيعي. وعلى الرغم من كل الصعوبات التي سيحدثها هذا التحول، فإن المزيد من الثروة والقوة الموزعة بالتساوي في جميع أنحاء العالم هي ظاهرة إيجابية ينبغي، من حيث المبدأ، ألا نخشاها بل أن نرحب بها.

لا ريب في أن الصعود الاقتصادي للدول الباقية، وخصوصاً الصين، سيسمح لها بتعزيز قدرتها العسكرية، وفي نهاية المطاف سيضاعف من تأثيرها على الساحة الدولية وقوتها الناعمة. وستكسب هذه الدول المزيد من الأصدقاء والحلفاء، تمامًا كما فعل الغرب في الماضي. بالطبع، لم يكن لدى الاتحاد السوفياتي سوى قوة ناعمة محدودة للغاية في الغرب، لكنه مع ذلك استطاع جذب أتباعٍ له حول العالم يتمتعون بقدر كافٍ من القوة لإجبار الغرب على تبني سياسة قائمة كليًا على القوة الصلبة وليس الناعمة: لقد أظهرتٍ التدخلات العسكرية الأميركية في أميركا الوسطى والهند الصينية وأفريقيا أن القوة الناعمة وحدها لم تكن قادرة على التأثير في الرأي العام العالمي، وعلى عكس الاعتقاد السائد، لم تقابل نهاية الحرب الباردة بالاحتفالات في دلهي وبكين وبرازيليا، ولكن بتردد ومخاوف من صعود الأحادية القطبية.

الصين ومؤثرات قوتها الناعمة

قد تكون القوة الناعمة الصينية محدودة للغاية في أوروبا والولايات المتحدة، لكن من الخطأ القول أن ذلك يأتي بمثابة الدليل الكافي على أن الإستراتيجيا الصينية في مجال القوة الناعمة قد فشلت على مستوى العالم. إن المعالجة الموضوعية البحتة للدور الذي تلعبه الصين في أفريقيا تعني أيضًا التشكيك في بعضٍ من الخطاب حول ممارسات الغرب في القارة، التي لا تختلف غالبًا عن تلك التي تتبعها القوى الناشئة. وهذا يعني أيضًا إدراكًا صريحًا للواقع الذي يقول إن الصين تؤمن بالفعل قدرًا كبيراً من المنافع العامة على الساحة العالمية، وتشجع على هذا الاتجاه. يجب الترحيب بالمزيد من المساهمات من جانب الصين والهند وجهات أخرى في جميع المجالات - حفظ السلام وعمليات مكافحة القرصنة والتغير المناخي والمساعدات التنموية وما إلى ذلك. في الواقع، سوف تضاعف القوى الصاعدة الأكثر تكاملاً من عدد المنصات التي توفر تنسيقًا مكثفًا، مما يقلل من مساحة سوء الفهم التي قد تؤدي إلى تعاونٍ ما دون المستوى أو حتى إلى الصراع. يعني ذلك أنه بات لزامًا على صانعي السياسة الغربيين دعوةً القوى الناشئة علنًا إلى الانخراط،

وكذلك توفير مساحة كافية داخل المؤسسات الموجودة حاليًا لتشملها حقًا. كما على صانعي السياسة في الصين والهند والبرازيل وغيرها من القوى الناشئة، على سبيل المقارنة، أن يتجرأوا أكثر ويطالبوا بدور البطولة عندما يتعلق الأمر بالمناقشة حول القواعد والمعايير العالمية.

البرازيل ومفهوم المسؤولية والحماية

ثانياً: من نواحٍ كثيرة، كانت مبادرة البرازيل لإطلاق مفهوم المسؤولية أثناء الحماية – وهي إضافة على المسؤولية للحماية نحو آلية أكثر شفافية لرصد التدخل الإنساني – ترمز إلى الاستراتيجيا نفسها التي تطمح برازيليا إلى اتباعها: التحول إلى بانٍ للجسور، وإلى وسيط، وإلى ساعٍ وراء الإجماع من خلال قيادة الفكر. كان مشروع الحماية من الأسلحة النووية، على الرغم من عيوبه، اقتراحًا مبتكرًا وبناءً لسد الفجوة بين حلف شمال الأطلسي التوّاق للحرب والصين وروسيا اللتين كانتا تبالغان في مقاومتهما. وقد أشاد الأكاديميون في البرازيل والخارج بهذه المبادرة، إذ كانت أفضل مبادرة متعددة الأطراف تقدمها الإدارة البرازيلية.

ومع ذلك، بعد مرور عام على إطلاقها في تشرين الثاني من العام 2011، اعترف الدبلوماسيون في نيويورك بخيبة أملهم إزاء ما وصفه البعض بـ "تراجع البرازيل". لقد انتشر مفهوم المسؤولية للحماية فقط بسبب الجهود الدؤوبة التي بذلتها مجموعة صغيرة سعت للترويج له. ومن غير المرجح أن يكون لهذا المفهوم التأثير الطويل على النقاش في ظل غياب الراعي القوي والموثوق. وبغض النظر عما إذا كانت البرازيل قد انسحبت بقرار منها أو تحت تأثير ما، فإن هذه الخطوة قد أضرت بمصلحتها الوطنية: فالمحاولات المستقبلية للعمل على جدول أعمال قد تُلاقى بالكثير من التردد بسبب عدم تيقن الآخرين من استعداد البرازيل لمواجهة النقد الأولي (والعادي). من ناحية أخرى، ربما كانت مبادرة المسؤولية خلال الحماية مفيدة في تقديم لمحة عما تستطيع البرازيل تحقيقه على نطاق عالمي. فعلى الرغم من محدودية قوتها الصلب، إلا أنها تولت القيادة الدولية مؤقتًا في ظل نقاشٍ من المحتمل أن يشكّل صورة الشؤون الدولية في العقود قادمة.

*ثالثاً: بدلاً من مواجهة المؤسسات الموجودة أصلاً بصورة مباشرة، باتت القوى الناشئة (الصين بالدرجة الأولى) تبني في صمت ما يسمى بالنظام الموازي الذي سيكمّل قبل كل شيء المؤسسات الدولية الحالية. بات هذا النظام قيد التنفيذ بالفعل، بما في ذلك مؤسسات مثل بنك التنمية الجديد بقيادة "البريكس" والبنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية (لتكملة البنك الدولي) ومجموعة التصنيف الائتماني العالمي (لتكملة موديز وأس آند بي S&P) وتشاينا يونيون باي (لتكملة ماستركارد وفيزا)، والبريكس (لتكملة مجموعة السبعة). لم تبرز هذه الهيكليات لأن الصين وغيرها من الدول

تمتلك أفكارًا جديدةً حول كيفية مواجهة التحديات العالمية؛ بل على العكس، إنهم يؤسسون هذه الكيانات من أجل إظهار قوتهم، كما فعل الفاعلون الغربيون من قبل.

إن الآثار المترتبة على هذه السياسات باتت واضحة لدى جميع الأطراف. فكل من القوى الناشئة والجهات الفاعلة القديمة سوف تضاعف جهودها من أجل احتضان هذه المؤسسات الجديدة بالكامل بدلاً من انتقادها أو محاولة عزلها. إن ظهورها هو أمر طبيعي ولا مفر منه (وقد تسارع نموها بسبب المقاومة لإصلاح المؤسسات الموجودة)، ومعارضتها سيضعف الغرب. لقد تبنت بريطانيا العظمى مثل هذا الموقف بعيد النظر والبراغماتي، وأصبحت أول حكومة غربية كبرى تقدم بطلب للحصول على عضوية في البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية، ويجب على واشنطن أن تحذو حذو بريطانيا. إن وقف الجهود الرامية إلى إقحام الصين وغيرها في المؤسسات الموجودة أصلاً، في رد فعلٍ على ريادة الأعمال المؤسسية في الصين، سيكون خطأً فادحًا، مما يحد من عدد المنصات التي سيدير من خلالها صناع السياسة في الصين والغرب الثنائية القطبية غير المتماثلة في العقود المقبلة. لا ينبغي إساءة فهم دعم موقف بريطانيا العظمى تجاه البنك الآسيوي للاستثمار في البنية التحتية واعتباره دعوةً للحفاظ على الهدوء في القضايا التي تسعى الصين إلى تجنبها، مثل حقوق الإنسان. على العكس من ذلك، ينبغي على دولٍ مثل كوريا الجنوبية وألمانيا وأستراليا أن تصر صراحةً على أن تتضمن قواعد الحكم في هذا البنكً المعايير الواضحة حول حقوق الإنسان.

رابعًا: في إطار استراتيجيا التحوُّط، ستواصل القوى الناشئة –بقيادة الصين– الاستثمار في المؤسسات القائمة، واحتضان معظم عناصر "النظام الهرمي الليبرالي" الحالي، لكنها ستسعى إلى تغيير التسلسل الهرمي في هذا النظام للاستحصال على "امتيازات الهيمنة" التي لا تتمتع بها حتى الآن سوى الولايات المتحدة. فإنشاء العدد الأكبر من المؤسسات المتمركزة في الصين سيسمح لها بأن تتبنى نمطًا خاصًا بها من التعددية التنافسية، فيتسنى لها الانتقاء والاختيار من بين الأطر المرنة وفقًا لمصالحها الوطنية – وبالتالي إضفاء الطابع المؤسسي شيئًا فشيئًا على الاستثنائية التي تتبناها وتعزيز استقلالها السياسي من خلال حصولها على الحصانة المتزايدة ضد التهديدات الغربية الهادفة إلى إقصائها.

ربما تكون هذه النقطة الأخيرة مؤلمة للغاية بالنسبة إلى صانعي السياسة الخارجية في الغرب، وقد تشكل بالفعل تحديًا مهمًا يواجه المناورة الذي كانوا يستخدمونهافي السابق، التي غالبًا ما كانت تُستخدم لصالحهم عن طريق ممارسة الضغط على الدول الأصغر حجمًا من وراء الكواليس أو عن طريق اختيار المنصة التي من المرجح أن تسمح للغرب بأن يتسلم الدفة. لذلك، سيكون من الخطأ اتهام الدول الصاعدة غير الغربية بالسعي لاستخدام النظام المتعدد الأطراف لصالحها. ففي النهاية، ظل الغرب يفعل ذلك على مدى عقود.

لقد استفاد بشكل كبير من قدرته على تصميم مشروع مشترك في عدة مجالات، وهو ما يتمثل في منظمات على شاكلة حلف شمال الأطلسي ومجموعة الدول السبع والاتحاد الأوروبي ومنظمة التعاون الاقتصادي والتنمية. بالطريقة نفسها، واجهت مجموعات مثل البريكس أو منتدى الهند والبرازيل وجنوب أفريقيا أو قمة السبع وسبعين من الناحية التاريخية صعوبة كبيرة في صياغة مشروعٍ مشترك، وثمة احتمال ضئيل أن تشهد السنوات المقبلة تحولاً جذريًا في هذا المجال، وهو الأمر الذي سيفسح المجال أمام الغرب للعب دور كبير مستقبلاً.

من منظور الصين، تتسم خطة إنشاء المؤسسات المستقلة بالذكاء والفهم التام، وسينقص هذا السيناريو الجديد من قدرة القوى الغربية على تحوير اللعبة لصالحها. وهي ستصبح،في المستقبل، قادرة على اختيار النظام الذي تراه الأمثل وسيسهل عليها اختياره، كما فعلت القوى الغربية في الماضي.

إن هذا السرد التاريخي الكلاسيكي المتمركز حول الغرب، كما يُظهره هذا التحليل، هو أحادي الجانب ويوجِد فهمًا للنظام العالمي لن يكون مفيدًا لنا في سعينا لفهم الاتجاهات المعاصرة وإدراكها. يُبالِغ هذا النظام في التشديد على دور الغرب في التاريخ العالمي، كما يبالغ في تقدير أسباب نهوضه، وبالتالي يؤدي إلى فكرة خاطئة مفادها أن عملية الاستقطاب المتعددة الحالية هي بمثابة الخرق الرئيسي الذي سيؤدي حتماً إلى تغييرات جوهرية.

معضلة الميتافيزيقا وما بعدها

العقل المنفصل هو نفسه من اليونان إلى ما بعد الحداثة

محمود حيدر[*]

يهتم هذا البحث ببيان الاختلالات التكوينيّة في الميتافيزيقا منذ الحقبة الأرسطيّة إلى عصورالحداثة وما بعدها. وفي مسعاه إلى هذه الغاية، يلاحظ الباحث أن من أظهر السمات التي يمكن استخلاصها من اختبارات العقل الغربي، أنه صنع مدائن الحداثة وما لبث إلا قليلاً حتى وقع في أسرها. كما لو أنه آنَسَ إلى صنعته لتصير له أدنى إلى كهوف ميتافيزيقية مغلقة. ومع أن مساءلة الذات في التجربة التاريخية للحداثة أنتجت تقليدًا نقديًّا طاول مجمل مواريثها الفكرية وأنماط حياتها، إلا أن هذه المساءلة - على وزنها في تنشيط الفكر وبث الحيوية في أوصاله - لم تتعدَ الخطوط الكبرى التي وضعها لها نظامها الصارم. بسبب من ذلك، سنلاحظ أن جلَّ المنعطفات التي حدثت في حقل المفاهيم والنظريات والأفكار جاءت مطابقة لمعايير الثورة العلمية ومقتضياتها. كل ذلك لم يحصل على سبيل المصادفة التاريخيّة، فالمعاثر التي عصفت بالعقل الغربي في طوره المعاصر ليست حديثة العهد، إنما كانت موصولة بأصلها اليوناني ولم تفارقه قط.

"المحرّر"

بذلت الميتافيزيقا مذ ولدت في أرض الإغريق وإلى يومنا الحاضر ما لا حصر له من المكابدات. اختبرت النومين (الشيء في ذاته) والفينومين (الشيء كما يظهر في الواقع العيني)، لكنها ستنتهي إلى استحالة الوصل بينهما. ذريعتها في هذا، أن العقل قاصرٌ عن مجاوزة دنيا المقولات الأرسطية العشر، ولا يتيسَّر له العلم بما وراء عالم الحس. أمّا النتيجة الكبرى المترتِّبة على هذا المُنتهى، فهي إعراض الفلسفة الأولى عن سؤال الوجود كسؤال مؤسِّس، واستغراقها في بحر خضمٍّ تتلاطم فيه أسئلة الممكنات الفانية وأعراضها.

*ـ مفكر وباحث في الفلسفة – لبنان.

لم تقطع ميتافيزيقا الحداثة مع أصيلها الحضاري الذي انحدرت منه. وبهذا لم تكن سوى استئناف مستحدث لميراث العقل الذي وضعه السَلَفْ الإغريقي قبل عشرات القرون. من الوجهة الأنطولوجية لم يأتِ فلاسفة التنوير بما يجاوز ما شرّعه المعلم الأول من تعليمات. فقد أخذ عن أرسطو خلاصات العقل المنفصل ليبتني عليها ثنائياته المتناقضة: راح يؤكد الفصل بين الله والعالم، وبين الإيمان والعلم، وبين الدين والدولة، حتى أوقف الفلسفة عن مهمتها العظمى ليهبط بها إلى مجرد إثارة السؤال من دون أن ينتظر جواباً عليه...

في بدايات التفلسف سبق لأفلاطون أن بيَّن أن "الفلسفة هي العلم بالحقائق المطلقة المستترة وراء ظواهر الأشياء". وكان بهذا صادق النية في الدعوة إلى تأسيس ميتافيزيقا ما ورائيّة تتغيّا الكشف عن حقيقة الوجود. ولمَّا جاء أرسطو ليعرِّف الفلسفة بأنّها "العلم بالأسباب القصوى للموجودات، أو هي علم الموجود بما هو موجود" ربمّا لم يكن يدرك أنه بهذا التعريف سيفتح الباب واسعاً أمام إلحاق الميتافيزيقا بعلم المنطق، واستنزالها إلى دنيا التقييد. وعلى غالب الظن كان أرسطو توّاقًا إلى الانعطاف بمهمّة الفلسفة من أجل أن يجاوز التعالي الميتافيزيقي للمُثُل الأفلاطونيّة ويحسم الجدل حول تعريفاتها. كانت هندسة العقل بالمقولات العشر ثمرة هذا الانعطاف. وهو لم ينفِ ما أعلنه القدماء من أن الفلسفة تبقى العلم الأشرف من المعرفة العلميّة، وأن إدراك الحقيقة ومعرفة جوهر الأشياء تحتاج إلى إلهام وحدسٍ عقلي يمضي إلى ما وراء طور العقل. إلا أنّه - مع ذلك- سيبقى أول من افتتح باب السؤال المتشكِّك عمّا إذا كان بمستطاع العقل البشري إدراك الحقائق الجوهريّة للأشياء.

إرهاصات المنقلب الأرسطي

في كتابه "ما بعد الطبيعة" بدا أرسطو كما لو أنّه يعلن عن الميقات الذي نضج فيه العقل البشري ليسأل عما يتعدى فيزياء العالم ومظاهره. لكن السؤال الأرسطي- على سموِّ شأنه في ترتيب بيت العقل- سيتحول بعد برهة من زمن، إلى علّةٍ سالبة لفعاليات العقل وقابليته للامتداد. وما هذا إلا لحَيْرَة حلّت على صاحبه ثم صارت من بعده قلقاً مريباً. والذي فعله ليخرج من قلقه المريب، أنّه أمسك عن مواصلة السؤال الذي تعذَّر الجواب عليه في حساب المنطق، ثم مضى شوطًا أبعد ليُعرِضَ عن مصادقة السؤال الأصل الذي أطل منه الموجود على ساحة الوجود. والحاصل أن فيلسوف "ما بعد الطبيعة" مكث في الطبيعة وآنَسَ لها فكانت له سلواه العظمى. رضي بما تحت

مرمى النظر ليؤدي وظيفته كمعلِّم أول لحركة العقل. ومع أنه أقرَّ بالمحرِّك الأول، إلا أن شَغَفَه بعالم الإمكان أبقاه سجين المقولات العشر. ثم لمَّا تأمَّل مقولة الجوهر، وسأل عمَّن أصدرها، عاد إلى حَيْرته الأولى. لكن استيطانه في عالم الممكنات سيفضي به إلى الجحود بما لم يستطع نَيْلَه بركوب دابةَّ العقل. حَيْرتُه الزائدة عن حدّها أثقلت عليه فلم يجد معها مخرجاً. حتى لقد بدت أحواله وقتئذٍ كمن دخل المتاهة ولن يبرحها أبداً. مثل هذا التوصيف- يصل إلى مرتبة الضرورة المنهجيّة ونحن نعاين الحادث الأرسطي. لو مضينا في استقراء مآلاته لظهر لنا بوضوح كيف اختُزلت الميتافيزيقا إلى علم أرضي محض. من أبرز معطيات هذا السياق الاختزالي في جانبه الأنطولوجي أن أرسطو لم يولِ عناية خاصّة بمعرفة الله، ولم يعتبرها غرضاً رئيسيّاً لفلسفته، ولم يدخلها بالتالي في قوانينه الأخلاقيّة ولا في نظمه السياسيّة[1]. الأولويّة عنده كانت النظرإلى العالم الحسي وبيان أسبابه وعلله من دون أن يفكّر في قوّة خفيّة تدبّره. مؤدى منهجه أن الطبيعة، بعدما استكملت وسائلها وانتظمت الأفلاك في سيرها، انتهى بها المطاف إلى محرك أول أخصّ خصائصه أنّه يحرِّك غيره ولا يتحرك هو[2]. هذا المحرك الساكن أو المحرك الصُوَري هو عنده الإله الذي لا يذكر من صفاته إلا أنّه عقل دائم التفكير، وتفكيره منصبٌّ على ذاته. يتحرَّج أرسطو عن الكلام في المسائل الدينيّة، ويعدها فوق مقدور البشر، ويصرِّح بأن الكائنات الأزلية الباقية، وإن تكن رفيعة مقدّسة، فهي ليست معروفة إلا بقدر ضئيل[3]. لكن أرسطو الذي لم يفكر مبدئياً إلا في الطبيعة وعللها والأفلاك ومحركاتها سيق في آخر الأمر إلى إثبات محرك أكبر تتجه نحوه القوى وتشتاق إليه[4].

البيِّن أن الفلسفة لم تتخلَّص من تاريخها الإشكالي هذا منذ اليونان إلى أزمنة الحداثة الفائضة. ذلك ما جعل كل مسألة ذات طبيعة فوق ميتافيزيقية (غيبية) تستعصي على الحل. المعثرة الكبرى في مكابدات الميتافيزيقا الكلاسيكيّة كامنة في الانزياح عن مهمتها الأصلية، وهي فهم العالم كوجود متصل، والنظر إليه بما هو امتداد أصيل بين مراتبه المرئية واللامرئية، الطبيعية وفوق الطبيعية. ولئن كانت هذه هي مهمّتها الأصليّة- وهذا ما يميّزها عن العلم- فذلك تذكير بما هو بديهي فيها. والتذكير بمهمة الميتافيزيقا بما هي استكشاف ما يحتجب عن ملكات العقل النظري، وتجاربه، هو إقرار لها

[1]- إبراهيم مدكور- فلاسفة الإسلام والتوفيق بين الفلسفة والدين - في إطار كتاب «قضيّة الفلسفة» تحرير وتقديم: محمّد كامل الخطيب - دار الطليعة الجديدة - دمشق 1998- ص: 165.

[2]- Aristote, Physique, 258 a, 5-b, 4.

[3]- Aristote, Des parties des animaux. 1, 5.

[4]- إبراهيم مدكور: مجلة الرسالة - القاهرة - السنة الرابعة، العدد 141 - 13-9-1936 - ص 200.

بوصفها علماً حياً يحيي نفسه ويحيي سواه من العلوم في الآن عينه. إنه أيضاً عرفان لها بالجميل وهي تقيم علاقة شديدة الخصوصية بالوجود خلافاً لسائر المعارف والعلوم. إذ إنها لا تكف عن إعلان رسالتها الاصلية، حتى وهي تعتني بعالم الممكنات وعوارضه من خلال الاهتمام بأسئلة الممكنات المتناهية وعوارضها. وهذا مألوف في سيرتها التاريخيّة ومدوَّناتها، حيث أن الخاصية الملحوظة لكل التعاليم الميتافيزيقية هي التقاؤها على ضرورة البحث عن السبب الأوّل لكل ما هو موجود. ذاك الذي سمِّي المادة الأولى مع ديمقريطس، والخير مع أفلاطون، والفكر الذي يفكّر بذاته مع أرسطو، والواحد مع أفلوطين، والوجود مع كل الفلاسفة المسيحيين، والقانون الأخلاقي مع كانط، والإرادة مع شوبنهاور، والفكرة المطلقة عند هيغل، والديمومة الخلاّقة عند برغسون، وأي شيء يمكن أن تذكره. في جميع الأحوال، فإن الميتافيزيقي- كما يبين الفيلسوف واللاهوتي الفرنسي إتيان جلسون (1979-1984) ـ إنسان يبحث وراء وبعد التجربة عن مصدر مطلق لكل تجربة حقيقية وممكنة[1]. وبحسب جلسون- أننا حتى لو حدّينا من مجال ملاحظتنا لتاريخ الحضارة الغربية، فثمّة حقيقة موضوعية هي أن الإنسان سعى إلى هذه المعرفة منذ أكثر من خمسة وعشرين قرناً، ثم بعدما برهن أنه لا يجب البحث عنها وأقسم أنه لن يبحث عنها بعد الآن، وجد نفسه يطلبها من جديد. هذا هو القانون الكامن في العقل البشري. وتبعًا لهذه الرؤية الميتافيزيقيّة المستحدثة لا يصح اعتبار الإنسان حيوانًا ناطقًا كما قرّر أرسطو، وإنّما هو حيوان ميتافيزيقي بالطبع والغريزة. أي أن ماهيَّته ميتافيزيقية، وهي عكس كل الماهيَّات التي تنطوي في خلقتها الأولى على عقل ما يرعاها ويدبِّر لها أمرها. فالقانون الذي هو مخصوص بالكائن الإنساني لا يكتفي بتقرير الحقيقة، بل يشير إلى سببها، فبما أن الإنسان عاقل بماهيَّته، يجب أن يكون لتكرار الميتافيزيقا الثابت في تاريخ المعرفة الإنسانية تفسيره في بنية العقل نفسها. بتعبير آخر، يجب أن يكون السبب في أن الإنسان حيوان ميتافيزيقي كامناً في مكان ما من طبيعته العقلانية[2]. لقد أكّد الفلاسفة، لقرون عدّة قبل كانط، على حقيقة أن في المعرفة العقلية أكثر ممّا نجده في التجربة الحسّية. فالصفات النموذجية للمعرفة العلمية، كالكلّيَّة والضرورة، لا يمكن إيجادها في الحقيقة الحسية، وواحد من التفاسير الأكثر عمومية هو أنها تأتي إلينا من قدرتنا على المعرفة. إذ كما يقول لايبنتس، لا شيء في العقل ما لم يمرّ من قبل في الحواس، إلا العقل ذاته. وكما كان كانط أول من فقد الثقة بالميتافيزيقا

[1]- إتيان جلسون: وحدة التجربة الفلسفيّة - ترجمة: طارق عسيلي- المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجيّة- ط-1 بيروت- -2017 ص: 256.
[2]- المصدر نفسه: الصفحة إيّاها.

وتمسّك بها باعتبارها لا مفر منها، كذلك كان أوّل من أعطى اسماً لقوّة العقل البشري الملحوظة في تجاوز كل تجربة حسية. وهو ما ذهب إلى تسميته بـ«الاستعمال المتعالي للعقل»، ثم ليتهمها (أي الميتافيزيقيا) بأنها المصدر الدائم لأوهامنا الميتافيزيقية[1].

معثرة العقل المكتفي بذاته

لم تجد الميتافيزيقا المعاصرة في الحادث الأرسطي سوى هذا المنقلب الذي أُعلِن فيه عن العقل المكتفي بذاته. فلقد غفل وَرَثَةُ الأرسطية عن حقيقة أن العقل الممتد إلى ماوراء ذاته ومابعدها هو عقل جامع للشمل ومن خصائصه صنع الأعاجيب. ولأنه ممتد ولايتوقف عند حد فهو يتعقَّل مايظنُّه العقل الحسَّاب نقيض المنطق. وهذا غالباً كان يستثير حفيظة فلاسفة الحداثة لا سيّما أولئك الذين حرصت منظومته على تقديس الكبرياء الأرضي ومضت إلى واقعية صمَّاء يسددها عقل صارم يقبض على الومحسوس بكلتا يديه.

لقد ورِثَ فلاسفة الحداثة الذين أخذوا دربتهم عن الإغريق، معضلة «الفصل الإكراهي» بين واجد الوجود والموجود الخاضع لمحسوبات العقل الحسي ومقولاته. هذا الفصل لم يكن أمرًا عارضًا في الأذهان، بل سيكون له امتداده وسريانه الجوهري في ثنايا العقل الكلِّي لحضارة الغرب الحديث. بسبب من ذلك، غدا كل سؤال تعلنه الفلسفة الحديثة على الملأ مثقلاً بحوامل الموجودات وعروضها. وسنجد كيف اكتظَّت بياناته بألوان الظنون، وهو يُسلم أمره لسلطان العقل واستدلاله.

تأسِّياً بالقدماء، غالباً ما دارت اختبارات الميتافيزيقا الحديثة مدار الفراغ العجيب. ولقد أظهرت معطياتها عن حيرة بين الموجود الفاني وواجب الوجود الحي. تتخطَّفها أسئلة قلقة لا تنتهي إلى قرار. وكثيرًا ما لجأ المحدثون من بعد يأسهم من تحصيل الأجوبة إلى توجيهات المعلم الأول وخصوصًا إلى التعاليم التي تؤنس الذهن الشغوف بعالم الممكنات. حال هؤلاء أنّهم كلما أشغلوا فكرهم بشيء فوق واقعي، انزلق ذلك الشيء من بين أصابعهم ككائنٍ زئبقي. صار سؤال الفيلسوف المستحدث المأخوذ في قلقه حد التطيرُّ، حائرًا وكذلك جوابُه حائرًا. ولأنّه لا يقدر على تحصيل اليقين طابت له الإقامة في دنيا الأسئلة الفانية. وحين كتب على نفسه أن يتعرَّف إلى الأشياء كما هي في ذاتها، وأن يقتفي أثر الأحداث والظواهر قصد تحرِّي عِللِهَا وأسبابها والنتائج المترتبة عليها، تاه

[1]- جلسون: نفسه - ص: 257.

في أمره؛ حتى أخذه الظن بأن الاهتداء إلى الحقيقي والعقلاني انما يمر عبر الحواس واستدلالات الذهن الحاسب.

في حقبة الحداثة التي تلت العصر الوسيط في الغرب، أسهم تطوّر العلم الوضعي إلى حدٍ كبير في بروز الاتجاه الذي يفصل الإيمان بالله عن الحياة الواقعيّة للإنسان الحديث. وبتأثير من علماء مثل كوبرنيكُس (1473)(1543-Copernicus)، وغاليليو(1564، 1642) (Galileo)، وبالأخص نيوتن (1642)(1727-Newton)، كشف نمو العلم الوضعي عن أسلوبٍ جذريٍ جديد في التفكر بالكون الماديّ وفهمه[1].

بدءًا من هذه الحقبة، سوف تمضي لعبة العقل العلمي في رحلة لن تتوقف عند حد. إذ مع وفود العلم الحديث، فرضت الرياضيات- وليس الميتافيزيقيا- نفسها كأسلوب مناسب لتشكيل فهمٍ علمي وتجريبي للعالم. لم يستمدّ العلم الجديد في تطوره الناضج قوانينه من اعتباراتٍ ميتافيزيقة، ولم يُقدّم نفسه كتابعٍ جوهرياً لها أو كطالبٍ للاندماج والاكتمال ضمن منظومة الميتافيزيقا واللاهوت الطبيعي. كانت أي إشارة إلى الله أو إلى الملائكة كأسباب لما يجري في العالم خارجة عن مناط الإسناد المناسب للنظرة العلمية الجديدة. كانت الفرضية الوحيدة المناسبة للاتجاه العلمي الجديد هي تلك التي يمكن من حيث المبدأ إثباتها أو نقضها من خلال الملاحظة التجريبية والاختبار. كان واضحاً في التفكير الفلسفي للحداثة الغربيّة أن الرجوع إلى الإله الذي «لم يره أي إنسان في أي وقت» هو نموذج لما لا يُمكن أن يرد كفرضية حقيقية في هذا السياق. وهكذا جرى تمهيد السبيل لرؤية هي أشبه بعقيدة راسخة لدى الغرب الحديث، وتُفيد بأنّ إثبات الله يُشكّل إقصاءً للديناميكية الذاتية لأكثر إنجازات الإنسان حسماً، وهي العقلية العلمية. وللمفارقة، فإن الرواد المميزين في العلم المعاصر من أمثال بُويل (Boyle) ونيوتن(Newton) كانوا مقتنعين بأن تأملاتهم تُثبت وجود الله بما لا مجال فيه للشك؛ وأنّ وجود الإله الحكيم ضروري قطعاً لضمان ضبط الساعة الكونية العظيمة كما ينبغي والمحافظة على عملها بشكلٍ جيد. لكن لم يمضِ سوى وقت قصير حتّى ظهر النزوع الإلحادي في أفق المنهج العلمي الذي يُسنده. وبالتدريج، أصبحت أيُّ إشارة إلى الله في التفسير العلمي للعالم عَرَضيةً بشكلٍ متزايد. ومع الوقت، أصبح الله خارجاً عن الموضوع حتى حين يجري الحديث عن مصدر

[1]- H.Butterfield, The Origins of Modern Science 1300- 1800, London, 1951, p.7.

النظام الشمسي وصيانته. كما أضحى التفسير الطبيعي الحصري لكل الظواهر المادية هو محور الاهتمام المسيطر.

الميتافيزيقا الحديثة سليلة ماضيها

وفقًا لما مرَّ معنا من شواهد على تقلُّص حضور الميتافيزيقا، ينبغي عدُّ تطوّر العلم الوضعي الذي بدّل الأفق الفكري للغرب بشكل دراماتيكي على أنّه عاملٌ ذو أهمية مركزية في تشكيل الإلحاد المعاصر. يتضح هذا التطور جيداً في فكر ديكارت(1596) (1650-Descartes) حيث مضى في التنظير لذاتية مفرطة سيكون لها أثرها العميق في التسييل الفلسفي للإلحاد المعاصر. وكما يُلاحظ البروفيسور فابرو(Fabro) مثّل الإلحاد ظاهرةً متفرقة تقع ضمن حدود النخبة الثقافية، ولكن بمجرد بروز الكوجيتو على الساحة فقد اتخذ الإلحاد بُنية محيطة وبشكلٍ متزامن اجتاح الحياة العامة والسلوك الفردي[1].

للوهلة الأولى، يبدو مستهجنًا وصفُ فكر ديكارت كمصدرٍ للإلحاد لأنه كان مسيحياً مُقتنعاً، وكان يعتبرُ أنّ كامل فلسفته هي دفاعٌ بالغ القوة عن الإيمان بالله. وبالفعل، فإن فكرة الله التي يُشتق منها إثبات وجوده هي سمةٌ لا غنى عنها إطلاقاً في منظومته الفلسفية. ولكن على الرغم من ذلك، ينبغي التمييز بين نوايا أي مفكّر وبين المنطق الضمني لمنهجه ومبادئه من ناحيةٍ أخرى. في ما يتعلق بديكارت، ظهر بوضوح أن فلسفته مصدر خصيب للإلحاد وذلك من خلال المسار اللاحق للتأمل الفلسفي الذي استمد إلهاماته من أعماله.

إذا كان ديكارت هو الفيلسوف المؤسِّس لحداثة الغرب فإن مشروعه لم يقطع مع الأرسطية بل شكل امتداداً جوهرياً لمنطقها من خلال الخضوع لوثنية الأنا المفكِّرة. وسيجوز لنا القول أن الكوجيتو الديكارتي ما هو إلا استئناف مستحدث لـ «دنيوية» أرسطو. وبسبب من سطوة النزعة الدنيوية هذه على مجمل حداثة الغرب لم يخرج سوى «الندرة» من المفكّرين الذين تنبهّوا إلى معاثر الكوجيتو وأثره الكبير على تشكلات وعي الغرب لذاته وللوجود كلّه. من هؤلاء نشير إلى الفيلسوف الألماني فرانز فونبادر الذي قامت أطروحاته على تفكيك جذري لمباني الميتافيزيقا الحديثة وحكم بتهافتها الأنطولوجي والمعرفي في آن. وإذا كانت فلسفة بادر النقديّة طاولت الأسس التي انبنت عليها

[1]- C.Fabro, God in Exile-Modern Atheism: AStudy of the Internal Dynamic of Modern Atheism, from itsRoots in the Cartesian Cogito to the Present Day, NewYork, 1968, pp.26 -27.

الميتافيزيقا الأولى، فإن نقده للديكارتيّة يشكّل ترجمة مستحدثة للميراث الأرسطي بمجمله.

يمكن إيجاز نقد بادر للكوجيتو الديكارتي في النقاط الثلاث التالية:

أولاً: إن الكوجيتو الديكارتي «مبدأ الأنا أفكر» يؤدّي إلى قلب العلاقة التأسيسية للوعي بجناحيه المتناهي واللامتناهي. يحتج بادر على العقليين بقوله: «كيف يمكن أن يعرفوا بتفكير لا إلهي، أو تفكير لا إله فيه، وبتفكير مدعوم إلهياً، مع أن نفس وجود أو لا وجود اللَّه يُحدَّد فقط من خلال تفكيرهم، وطالما أن قضيتهم «تجري وفق معادلة مختلة الأركان قوامها: «اللَّه موجود مجرّد نتيجة للأنا موجود»[1].

ثانياً: ما يريد الشك الديكارتي أن يقوله فعلاً، بوصفه استقلالية مطلقة للمعرفة، ليس أقل من أن الإنسان بوصفه مخلوقاً يكوّن معرفته الخاصة ويجعلها تؤسّس ذاتها من دون مسبقات. الـ «أنا موجود» (ergo sum) التي تلي «الأنا أفكّر» (co gito) هي تعبير عن كيان يريد إظهار نفسه بالتفكير والكينونة، بمعزل عن الله، وكونه عاجزاً عن فعل هذا، يمنع تجلّي نفسه وتجلّي الله. فالموجود المتناهي، الإنسان، من خلال تأسيس يقينه الوجودي والمعرفي في الأنا الواعي يحاول إظهار ذاته كموجود مطلق، ويجعل نفسه إلهاً مؤسِّساً لذاته"[2].

ثالثاً: يشكّل الكوجيتو الديكارتي، بالأساس، انعطافة أبستمولوجية نحو الأنا، مما يستلزم انعطافة أنطولوجية تليها انعطافة أبستيموليجية منطقية أنطولوجية للعودة إلى ذاتها، بهذا يساعد ويحرّض على نسيان خاصية الوحدة المرتبطة بالشخصية والعقل الفردي. الأنوية الأبستمولوجية والأنانة الأنطولوجية لـ «الأنا أفكر أنا موجود» في تطبيقها للفلسفة الاجتماعية والسياسية تؤدي إلى أنانية سياسية ليبرالية ذات نظام سياسي واقتصادي أناني[3].

على هذا النحو من النظر إلى "العقل الأناني" المستكفي بذاته، سيؤسس ديكارت فلسفة العصر الحديث. وهي كما يظهر مما أنجزته في رحلتها المتمادية، فلسفة أيقنت دعوتها على الاكتفاء الذاتي للتفكير والوجود الإنساني. وجل الفلاسفة الذي خَلَفَوا ديكارت أو تبعوا دربته الاكتفائية، رأوا أن ذات المرء كافية في تأسيس وجوده وتفكيره. وأن الإنسان بسبب هذا الاكتفاء الذاتي لا

[1]- Franz von Baader،BB،Brief an Dr. vonStransky،77. April 5485،in SW،Vol. XV،p. 757.

[2]- Ipid. P. 776

[3]- ترجمة: طارق عسيلي - فصليّة "الاستغراب" - العدد السابع - ربيع 2017. رولاند بيتشي- فرانز فون بادر- ناقد العلمانيّة الملحدة -

يحتاج إلى اللَّه في التأسيس والمساعدة، ولا في وجوده ولا في معرفته ولا في وعيه الذاتي.

لقد نبَّه التحليل النقدي لـ «الأنا أفكر إذاً أنا موجود» إلى أن الأنا، عندما تتأمّل المكان الذي أتت منه، سوف تدرك أنها لا تملك "كوجيتو" خاصاً بها، ولا وعياً ذاتياً خاصاً بها، ومنسجماً معه. عندما نفكر بشكل أعمق في شروط الوعي- كما يبيّن نقّاد الكوجيتو- يصل المرء إلى معرفة أن الوعي المتناهي يعرف ذاته على أنه وعي لشخص لا يُحدِث نفسه ولا يعرف نفسه بنفسه وحده. وفي ذات الوقت الذي يعرف الوعي المتناهي «الأنا أفكر» ماهيته، يعرف أنه: «مفكَّر فيه». فالوعي المتناهي مؤسَّس في وعي مطلق مستقل بشكل كامل عن الوعي المتناهي[1].

و«مبدأ المفكَّر فيه» يعبّر عن عقيدة حضور كل الأشياء في اللَّه على مستوى الوعي، بمعنى أن الوعي المتناهي مؤسَّس في اللامتناهي، ومن ناحية أخرى يبيّن أن معرفة الإنسان ليست صنيعة الإنسان، بل هي موهبة إلهية.

من الفلاسفة الذين اتبعوا «مبدأ الكوجيتو«الديكارتي والذين انتقدهم بادر بسببه: (إيمانويل كانط Kant (1724 -1804، و(جوهان غوتليب فيخته Fichte 1762- 1814)، وشلنغ (Schelling 1775 1845)، و(هيغل Hrgel 1770 -1831) وغيرهم. ويهمنا هنا أن نعرض بإيجاز إلى كل من كانط وهيغل بوصفهما وريثين شرعيين للمدرسة الديكارتيّة بأصولها الأرسطيّة.

كانط والخروج على الميتافيزيقا

مع كانط (Kant)ستنعطف ميتافيزيقا الحداثة باتجاه دنيوية صارمة تتعدى التعطيل الذي أجراه ديكارت على العقل، وحكم بقصوره وعجزه عن معرفة الأصل الذي صدر منه العالم. لقد انبرى إلى الأخذ بالأنا الديكارتية لتكون له القاعدة التي سيثبت من خلالها الاستقلال المطلق للإنسان. بينما رأى ديكارت أن الإنسان يكتشف الحقيقة فقط بوصفها أمراً محدَّداً مسبقاً بطريقةٍ إلهية. يرى كانط أن الإنسان يُشكّل هذه الحقيقة بفضل موارده الذاتية الخاصة به. ثم سعى بناء على هذا إلى نقض الآراء التي كان يراها غير وافية للمفكرين المنطقيين المتأخرين عن ديكارت مثل «ليبنز»(Leibniz)، و«وولف»(Wolf)، وكذلك آراء العلماء التجريبيين المتأخرين عن ديكارت كـ«لوك»(Locke)، و«هيوم»(Hume). لتحقيق هذا الأمر، وضع كانط الأرضية لشمولية العلم

[1] رولاند بيتشي: المصدر نفسه.

وضرورته ولإطلاق حقيقة القيم الأخلاقية ليس في منطق الله وإرادته بل في الأشكال البديهية لفهم الإنسان واستقلالية عقله العملي المحض. وهكذا راح كانط يطوِّر ما سمي بـ "ميتافيزيقا المحدود"؛ الذي لا يزال يُلهمُ التفلسف المعاصر في الغرب بمجمل أوجهه وتياراته[1].

لم يأخذ كانط عن ديكارت وحسب. ففي عام 1756 سينصرف إلى أعمال الفيلسوف الإنكليزي ديفيد هيوم وينأخذ بها حتى الانسحار. جاءه كلام هيوم كانعطافٍ حاسم: «إن أي فيلسوف لايقدرعلى تفسير «قدرة الأسباب وقوتها السرية»، وإن القوة القصوى وفاعلية الطبيعة مجهولة تماماً بالنسبة إلينا، وإن البحث عنها في كل الصفات المعروفة للمادة مجرد هباء.. وبالتالي فإن القدرة التي تسبب النتائج الطبيعية واضحة لحواسنا، ولابد من ان تكون هذه القدرة في الله. وان الله ليس فقط هو الذي خلق المادة أولاً فحسب، ووهبها حركتها الأساسية، وإنما بذلاً لقدرة الكلية ليدعم وجودها ويمنحها كل تلك الحركات الموهوبة لها.. ثم يتساءل: «إذا لم يكن عندنا فكرة كافية عن «القدرة» و"الفاعلية" و"السببية" يمكن تطبيقها على المادة، فأين يمكننا أن نحصل على فكرة تنطبق على الله؟..

بسبب هيوم وشكوكيته سيهتز إيمان كانط بشرعية المعرفة الميتافيزيقية. من بعد ذلك سيميلُ نحو منفسح آخر من التفكير الفلسفي. وكان له أن يعرب عن ذلك في مؤلفه «مقدمات نقدية»: «لقد أيقظني ديفيد هيوم من سباتي الدوغمائي». ثم انبرى إلى الحكم على الميتافيزيقا ـ كمعرفة إيجابية ـ بالموت.

لقد أثّر نقدُ كانط لأدلة وجود الله بشكلٍ عميقٍ على الفكر الذي تلاه، وأسهم بصورة بيِّنة في تنمية الإلحاد الفلسفي المعاصر. حتى اليوم، يُعترفُ على نطاق واسع، وغالباً من دون نقد، أنّ كانط دمّر بشكلٍ حاسمٍ إمكانية الدليل المنطقي على وجود الله. على الرغم من ذلك، فإن إسهامه الفكري في ما يتعلق بمسألة الله وتطوّر الإلحاد لا يقتصرُ على هذا المحور. ومن المهم أن نفهم هنا لماذا ومن أي ناحية لم يعتبر أنّ تمام موقفه الفلسفي هو إلحادي، بل خلاف ذلك هو دفاعٌ عن إمكانية وجود نوعٍ محدَّد من الإيمان الديني.المفارقة اللافتة أن كانط كان يعي المخاطر المترتبة على نظامه الميتافيزيقي، وهو ما يتّضح من خلال تحذيره الصريح من أن يؤدي نقضه لأدلّة وجود الله إلى استنتاجات إلحادية. ومن البيِّن أنه بدا هنا كما لو أنّه يتموضع في "حقل اللاَّأدرية" من دون

[1]- باتريك ماسترسون: الإلحاد والاغتراب- بحث في المصادر الفلسفية للإلحاد المعاصر - (atheism and Alienation) المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية - بيروت- -2017 ص28.

أن يصرِّح بذلك. فهو يشيرُ إلى أنّ الأسس التي تمنعُ الإثبات الميتافيزيقي لوجود الله هي نفسها الأسس التي تمنع صلاحية جميع الأدلة المعارضة. وما ينطبقُ على الأول ينطبق على الآخر، وإذا لم نتمكّن خارج التجربة من التدبّر بشكل صحيح حول وجود كائن أعلى بصفته العلّة النهائية لكل شيء، فعلى المنوال نفسه لا يمكننا التدبّر خارج التجربة بعدم وجود هذا الكائن الأعلى[1].

ومع أن مثل هذا المقابلة بين مدّعيات النفي والإثبات وقوله بتعادل حجيّة كل منهما، صار من المنطقي اعتباره مسوِّغاً للنزعة اللاّ إدرية التي ستؤسس في ما بعد لنزعات إلحادية ستظهر بقوة جامحة في الزمن العلماني الغربي.

في مفتتح كتابه الذي صدر عام 1763 بعنوان "بحث في وضوح مبادئ اللاَّهوت الطبيعي والأخلاق"، ذكر ايمانويل كانط أن الميتافيزيقا- هي بلا أدنى شك ـ أكثر الحدوس الإنسانية قوة لكنها لم تُكتب بعد.. وفي كتابه "نقد العقل الخالص" أراد أن يدوِّن الميتافيزيقا على هيئة لا قِبَلَ لها بها في سيرتها الممتدة من اليونان إلى مبتدأ الحداثة. لقد شعر وهو يمضي في المخاطرة كأنما امتلك عقلاً حراً، بعدما ظن أنه تحرَّر تماماً من رياضيات ديكارت. راح يرنو إلى الإمساك بناصيتها ليدفعها نحو منقلب آخر. لكن حين انصرف إلى مبتغاه لم يكن يتخيل أن "الكوجيتو الديكارتي" رَكَزَ في قرارة نفسه ولن يفارقها مطلقاً. ربما غاب عنه يومئذ أن تخلِّيه عن منهج ديكارت الرياضي لن ينجيه من سطوة "الأنا أفكر" ولو اصطنع لنفسه منهجاً آخر. كانت قاعدته الأولى عدم البدء بالتعريفات كما يفعل علماء المنطق الرياضي، بل عليه البحث عما يمكن إدراكه في كل موضوع عن طريق البرهان المباشر. كأن يقومُ المبرهَنْ عليه من تلك الإدراكات بالتعبير مباشرة عن نفسه بحكمٍ ما. أما قاعدته الثانية فقد نهضت على إحصاء كل الأحكام بشكل منفصل، والتيقُّن من أن لا يكون أيّ منها متضمَّناً في الآخر. وأخيراً وضع الأحكام الباقية كأوليات أساسية ينبغي بناء كل المعرفة اللاحقة عليها.

سَيبينُ لنا جرَّاء ما سَلَفَ أن النقد الكانطي للميتافيزيقا لم يكن سوى إنشاء متجدِّد للشك الديكارتي بوسائل وتقنيات أخرى. فالمشروع النقدي الذي افتتحه كانط هو في مسراه الفعلي امتدادٌ جوهريٌّ لمبدأ الـ "أنا أفكر" المؤكِّدة لوجودها بالشك. وهو المشروع الذي أسس لسيادة العقل، وَحَصَر الهم المعرفي الإنساني كله بما لا يجاوز عالم الحس. لكن انهمامه بالعقلانية الصارمة سيقوده راضياً شطرَ الكوجيتو الديكارتي حتى ليكاد يذوي فيه. الأمر الذي سيجرُّ منظومته الفلسفية

[1]- ماسترسون: المصدر نفسه - ص 34.

نحو أظِلَّة قاتمة لم تنجُ الحضارة الحديثة من آثارها وتداعياتها حتى يومنا هذا[1].

وما من ريب أن منظومة كانط المسكونة بسلطان الكوجيتو ومعاثره أيضًا، وأساسًا بالميراث الأرسطي المتين، سوف تُستدرج إلى تناقض بيِّن في أركانها. لعلّ أوّل ما ينكشف من هذا التناقض هو ما يعرب عنه السؤال التالي: كيف يمكن أن يستخدم كانط العقل كوسيلة ليبرهن أن هذا العقل لا يستطيع أن يصل إلى المعرفة الفعلية بالأشياء كما هي واقعاً؟ وكيف يمكن أن يعلن أن المرء لا يستطيع تحصيل معرفة الشيء في ذاته، وفي الوقت نفسه يستمر في وصف العقل كشيء في ذاته. واضح أن مجمل حججه لا أساس لها ما لم تكن قادرة على وصف العقل كما هو في حقيقته. وهذا لا ينطبق عليه فحسب، بل يشمل أيضًا كل الفلاسفة الذين تشابهت عليهم مكانة العقل وحدوده. فإذا كنا لا نعرف إلا ظواهر الأمور، فكيف يمكننا أن نعرف العقل بذاته؟ وإذا كنا لا نعرف إلا الظاهر فقط، فهل ثمة معنى لقولنا إننا نعرف شيئًا ما؟ وأما سبب هذه التناقضات على الجملة فتكمن في أن الفلسفة النقدية استثنت معرفة اللَّه والدين النظري من حقل المعرفة التي يمكن الحصول عليها عن طريق العقل[2].

اضطُرَّ كانط لمواجهة اليأس من التعرّف على "سرّ الشيء في ذاته"، إلى أن يبتني أسس المعرفة الميتافيزيقية بوساطة العلم. استبدل التعريفات المجردة بالملاحظة التجريبية، حتى لقد خُيِّل للذين تابعوه وكأنه يغادر الفلسفة الأولى ومقولاتها ليستقر في محراب الفيزياء. وليس كلامه عن أن "المنهج الصحيح للميتافيزيقا هو المنهج نفسه الذي قدمه نيوتن في العلوم الطبيعية"، سوى شهادة بيِّنة على نزعته الفيزيائية. لقد رأى أن إلغاء الميتافيزيقا تماماً سيكون مستحيلاً، وأن أكثر ما يمكن فعله هو إزالة بعض الأنواع غير الصالحة منها، وفتح الباب أمام ما يسميه بالعقيدة العلمية الجديدة. وهي العقيدة التي سيضعها تحت عنوان "الإمكان الميتافيزيقي" في العالم الطبيعي، وتقوم على التمييز المنهجي بين عالمين غير متكافئين: عالم الألوهية وعالم الطبيعة. غير أن التمييز الكانطي بين هذين العالمين سيغدو في ما بعد تفريقاً بين الكائن المتعالي فوق الزمان والمكان، وبين الدين بما هو كائن تاريخي ثاوٍ في الزمان والمكان. مع هذا التفريق سينفجر التأويل وتتعدد القراءات ليُرى إلى كانط تارة كفيلسوفٍ مؤمن توارى إيمانه بين السطور والألفاظ، أو كملحدٍ لا يرى إلى الله إلا كمتخيَّل بشري...

بالتأكيد لن يُحمل على كانط أنه كان عدوّاً للإيمان، لكن عَيْبَه الموصوف أنه أسس لـ "مانيفستو فلسفي" يقطع صلات الوصل المعرفية بين الله والعالم، وبالتالي بين الدين والعقل. هذا هو الإجراء

[1] أنظر: محمود حيدر: الميتافيزيقا المثلومة - فصلية "الاستغراب" - العدد التاسع - السنة الثالثة - خريف 2017.

[2]- رولاند بيتشي: مصدر سبقت الإشارة إليه.

"الكوبرنيكي" الذي شقّ الميتافيزيقا إلى نصفين متنافرين (ديني ـ دنيوي) وما سينتهي إليه من غلبة الدنيوي المحض على أزمنة مديدة من أنوار الحداثة.

مع هذا، فقد بدا كانط كما لو أنه فتح الكوة التي ستتدفق منها موجات هائلة تعادي التنظير الميتافيزيقي ولا تقيم له وزناً في عالم الإمكان الفيزيائي. أهل الميتافيزيقا المثلومة من مثل هؤلاء أخذوا مقالته بشغف ولا يزالون عاكفين عليها كأمر قدسي. لقد أعادوا إنتاج القطيعة بين الكائن الذي لا يُدرك والموجود الواقع تحت راحة اليد. وفي أحقاب متأخرة حرصوا على وقف مهمة الميتافيزيقا حيناً على التحليل العلموي، وحيناً آخر من أجل استخدامه في عملية التوظيف الإيديولوجي. وعليه، فقط دأبوا على إحاطتها بسوار لا ينبغي فكّه إلا عند الاقتضاء. فلا تصبح الميتافيزيقا ممكنة إلا متى كان هناك مجال شرعي للمبحث الميتافيزيقي، في حين تكون العلوم التجريبية هي الحاكم، بل هي وحدها القادرة على إنبائنا ببنية الواقع الأساسية.

لم يكن الحاصل من تصيير الميتافيزيقا علماً متاخماً للعلوم الإنسانية وسيَّالاً في ثناياها، سوى طغيان النزوع العقلاني على الثقافة الغربية منذ أرسطو إلى يومنا هذا. ولقد أكمل كانط رحلة الإغريق من خلال سعيه إلى إنشائها على نصاب جديد عبر تحويلها إلى موقف ينزلها من علياء التجريد إلى الانهمام بالعالم. لكن بدل الاكتفاء بالتمييز والإبقاء على خيط تتكامل فيه العملية الإدراكية للموجود بذاته والموجود بغيره، راح يفصل بين العالمين ليبتدئ زمناً مستحدثاً تحولت معه الميتافيزيقا إلى فيزياء أرضية محضة[1].

هيغل ذروة اضطراب الميتافيزيقا المعاصرة

وَرِث هيغل عن الأسلاف معثرته الكبرى. فكان بذلك أرسطياً بقدر ما كان ديكارتياً وكانطياً في اختباراته الفلسفية. من بعدِ ما أضناه مبحثُ الوجود بذاته سيُعرض هيغل عن ورطته اللّاهوتية ليحكم على الوجود بالخلاء المشوب بالعدم. فلا وجود عنده إلا ما هو ظاهرٌ وواقعٌ تحت مرمى الأعين. ولقد ابتنى منظومته الفلسفيّة الأنطولوجيّة والسياسيّة على فرضيّته الشهيرة: كل ما هو واقعي هو عقلاني، وكل ما يعقله العقل لا بد من أن يكون واقعيًا. وفي هذا لم يأتِ بجديد يَفْرُق بينه وبين السلف. ليس ثمة على ما يبدو من مائز جوهري بينه وبينهم. أخذ عنهم دربتهم ثم عكف على مجاوزتهم حتّى اختلط الأمر عليه حدّ الشبهة. آمن هيغل بالوجود ثم اخضعه للديالكتيك.هذه المرة على خلاف ما استلهمه من جوهر الإيمان المسيحي. لم يفعل ذلك من أجل توكيد كفاية

[1]م. حيدر: الميتافيزيقا المثلومة- مصدر سبقت الإشارة إليه.

الوجود لذاته بذاته، بل للتقرير أنه متناقض في ذاته. ومعنى هذا- كما يبيِّن في مدّعاه- أن وجود المجرّد - قبل وجود الطبيعة - يحتمل ألا يكون موجوداً وموجوداً في الآن عينه. أي أنّه ينطوي هو نفسه على الوجود واللّاوجود في الآن عينه. والحال فقد اصطدم كل من هذين النقيضين في نظامه الفلسفي لينجم عن ذلك أن تحوَّلَ فكرُه بكامله إلى ظواهر الموجودات، ثم ليسري مذهبه التناقضي إلى كل موجود، سواء كان طبيعة أم إنساناً أو مجتمعاً.

من المفيد ذكر أن إحدى أبرز النظريّات التي طرحها هيغل هي نفي (الوجود المحض) جملةً وتفصيلاً. ذلك لاعتقاده أن كلّ وجودٍ إنّما ينشأ إثر تركيبه مع العدم. بمعنى أنّ الوجود والعدم يجتمعان ليتمخّض عنهما الوجود الطّبيعي. ولقد سعى الرجل إلى توليفٍ ملتبسٍ يجتمع فيه الضدان والنقيضان، ثم ليكون هذا التوليف مؤسَّساً على فرضيتين أساسيتين:

الأولى: أن كل شيء يكون موجوداً ومعدوماً في آن واحد.

والثانية: أن التناقض في الموجودات هو أساس حركتها وتكاملها.

هايدغر كانعطاف معاكس

كان بديهيًّا بإزاء التهافت المتواتر لميتافيزيقا الحداثة، أن تنفتح دروب على "ما بعديات" تتغيّا الأخذ بناصية التفلسف نحو مراجعات تعيد القول الفلسفي إلى منطقة التأسيس. قد تكون محاولات الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر إحدى أهم وأعمق المراجعات التي عصفت بالتقليد الفلسفي الغربي.

بدت مساعي هايدغر على خلاف ما اقترفه السابقون عليه. قد يكون سؤاله الأثير عن السبب الذي أفضى إلى وجود الوجودات بدلاً من العدم، دليلاً على ذهابه إلى السؤال المؤسِّس. الإجابة كانت بديهية من طرف هايدغر: إن الشيء الذي يناقض نفسه لا يمكن أن يكون أو يوجد. لكأنما يرد على هيغل من دون أن يسمّيه؛ ثم يضيف متعجِّباً: كيف يكون هناك وجود محدّد وغير محدّد في آن واحد. ومن جهتنا نضيف: كيف لهيغل أن يرتضي لنفسه السؤال عن شيء ليس موجوداً؟.

استعاد هايدغر ما سبق وما لَحِق من أسئلة الميتافيزيقا، ثم استودعها «حاضرته» الفائضة بالإبهام. فليس من غرابةٍ إذاً، أن نرى إلى مختبر أفكاره كمستودع يحوي العناوين الكبرى التي أنجزتها الفلسفة، على تعاقب أطوارها، وتنوع مدارسها وتياراتها[1].

شُغلُه باستعادة الأسئلة الماضية الحاضرة، لم يكن لأجل تفكيكها أو انتقادها تمهيداً للتبرُّؤ

[1]- أنظر مارتن هايدغر: الكينونة والزمان

M. Heidegger, Being and Time. Translated By John Maquarrie and Edward Robinson, New York, Harper, 1962.

منها، وإنما لتكون له ممراً إجبارياً لمجاوزتها وإعادة تظهيرها وفقَ ما يختزنه مشروعه من إنشاء فلسفي متجدد. أفصح هايدغر عن ذلك لمَّا أشار إلى صعوبة الكتابة من خارج أفق الميتافيزيقا، وحجَّتُه أن الاعتناء بالسؤال المؤسس- أي ذاك الذي يستفهم حقيقة الوجود- يستحيل أن يُنجز بمعزلٍ عن عالم الواقع، الذي يشكل برأيه أفق الدلالة الشاملة للذّات الحيّة، والذي في مجاله تتحقَّقً الخبرة الإنسانية.

لم يقطع هايدغر مع الميتافيزيقا الكلاسيكية التي اكتفت بالاعتناء بالموجود، بل دعا إلى اجتيازها من خلال العودة إلى السؤال الأصيل عن وجودٍ لفَّهُ النسيانُ. لأجل ذلك راحت منظومته تنمو وتتكامل على امتداد انعطافات أربعة:

الأول: حين توقف مليّاً عند معنى واجب الوجود.

الثاني: لمَّا سعى إلى تجاوز وهن الميتافيزيقا وفقرها الوجودي. كانت دعوته حالذاك متّجهة إلى نقل الهمّ الميتافيزيقي من حيِّز الاعتناء بالماهيّات نحو فضاءِ العنايةِ بالوجودِ وأصالتهِ.

الثالث: لمَّا استدرجه السؤال عن حقيقة الوجود إلى قلق طاول قاع النفس والفكر، وبسببه طفق يبحث عن مَلَكَاتٍ أخرى غير مرئية في الروح الإنسانية لتكون البديل من العقلانية المتشيّئة لميتافيزيقا الحداثة.

الرابع: حَيْرتُه في الإشراقات التي وجد أن الكينونة تَهَبُها للإنسان لكي يهتدي بها إلى صواب الضمير[1].

إذا كانت مهمة هايدغر الأولى مجاوزة الميتافيزيقا بداعي انئخاذها بالموجود، وغفلتها عن الحقيقة الأصلية للوجود، فمثل هذه المهمة لا تلبث حتى تتضاعف تحيرُّاً حين تعلم أن تلك «الغافلة عن أصلها» لمَّا تزل تحتل مساحة العالم وتقرر مصائر أهله. ذاك أن عصر الانتقال من الميتافيزيقا المكتفية بعالم الحواس إلى ما فوقها، يتم بصوت خفيض أمام ضوضاء التقنية وسيطرتها المطلقة. في هذه الحقبة من تطوّر الميتافيزيقا يصبح الكائن الإنساني في وضعيّة حدِّية وحرجة: من ناحية تجعله يستسلم لجنون الهيمنة، ومن ناحية أخرى يتنبَّه إلى وجوب أن يأخذ قسطه من مسؤولية كشف الواقع الذي هو فيه. والكشف هنا هو إزاحة السِّتر عما يمارسه العقل التقني، إلى الحد الذي يجعل انتماء الإنسان للوجود يعلن عن نفسه عبر استشعاره للخطر. وهذا الإنسان هو نفسه الذي سيطلق عليه هايدغر اسم «الدازاين» أو»الكائن الإنساني الباحث عن سر حضوره في العالم»، وهو

[1] - محمود حيدر: هايدغر.. الفيلسوف الحائر في الحضرة - فصلية «الاستغراب» العدد الخامس- السنة الثانية - بيروت- خريف 2018.

ما حاول التفكير فيه تفكيراً خاصاً عبر ما سمَّاه (الإيرأيغنيس Ereignis). أو "الانبثاق الكبير"[1]...

لم يفارق هايدغر أسئلة الميتافيزيقا الصمّاء، لكنه لم يسكن إليها، وإنما ساكَنَهَا على سبيل المجاراة والوفاء لقربى قديمة. أما ما ستؤول إليه رغائبه فذلك ما ستفي به إلقاءات السنين الأخيرة من عمره.

لن نقول إن هايدغر بلغ المكان الآمن في الحضرة. لقد مضى بالبذل طلباً لهذا المبتغى. لكنه اتجه شطر الألوهي بشقّ النفس.. إلى أن وجدناه بعد طوافه الأخير في صحراء الميتافيزيقا الظمأى يعلن ان بإمكان: "الله وحده أن يمنحنا النجاة"... وما كنا لنستحضر التنظير الهايدغري هذا، إلا باعتبار ما "اقترفه من شَغَب فريد" في تاريخ الميتافيزيقا الغربية. فالمحصول الذي زوَّدنا به كان أدنى إلى «جيولوجيا فلسفية» أسهمت إلى حدٍّ وازن في زعزعة أركان العقل الأداتي للحداثة الغربيّة، وأطلقت ما يمكن اعتباره ما بعد الغرب الفلسفي.

إرهاصات لميتافيزيقا مابعديّة

الأثر البيِّن لمعاثر الميتافيزيقا في الغرب سيظهر في ملحمة الاحتدام بين الإيمان الديني والعقل العلمي. فلقد جاءت أطروحة التناقض بين العقل والإيمان الديني كتمثيل بيِّن على مأزق مشروع التنوير الذي افتتحته الحداثة في مقتبل عمرها. وسيأتي من فضاء الغرب نفسه من يُساجل أهل الأطروحة ليُبيِّن أن الإيمان لو كان نقيضاً للعقل لكان يميل إلى نزع الصفة الإنسانية عن الإنسان. فالإيمان الذي يدمِّر العقل يدمِّر في المقابل نفسه ويدمِّر إنسانية الإنسان، إذ لا يقدر سوى كائن يمتلك بنية العقل على أن يكون لديه همٌّ أقصى، أي أن يكون شغوفاً بالله والإنسان في آن، وذلك إلى الدرجة التي يؤول به هذا الشغف إلى تخطي الثنائية السلبية التي تصنع القطيعة بين طرفيها. وحدُه من يمتلك ملكة «العقل الخلاَّق» ـ أي العقل الجامع بين الإيمان بالله والإيمان بالإنسانية ـ هو الذي يفلح بفتح منفذ فسيح يصل بين الواقع الفيزيائي للإنسان وحضور المقدَّس في حياته. وما نعنيه بالعقلِ الخلاَّق هو العقل الذي يشكِّل البنية المعنوية للذهن والواقع، لا العقل بوصفه أداة تقنية بحتة. وبهذا المعنى، يصير العقل شرطاً تأسيسياً للإيمان: ذلك لأن الإيمان هو الفعل الذي يصل به العقل في نشوته الإنجذابية إلى ما وراء ذاته، أي إلى ما بعد أنانيته التي يتجاوزها بالإيثار والعطاء والجود والغيرية. بتوضيح آخر، أن عقل الإنسان متناهٍ ومحدود، ويتحرك داخل علاقات متناهية ومحددة حين يهتم بالعالم وبالإنسان نفسه. ولجميع الفعاليات الثقافية التي يتلقى فيها الإنسان عالمه هذه

[1]- مارتن هايدغر: رسالة في الأنسية- الأعمال الكاملة - الجزء التاسع- فرانكفورت- ألمانيا - 1976 - ص 342.

الخاصية في التناهي والمحدودية. لكن العقل ليس مقيداً بتناهيه، بل هو يعيه، وبهذا الوعي يرتفع فوقه وعندها يجرب الإنسان انتماءً إلى اللاّمتناهي الذي هو مع ذلك ليس جزءاً منه ولا يقع في متناوله، ولكن لا بد له من الاستحواذ عليه. وحين يستحوذ على الإنسان يصير بالنسبة إليه هماً لا متناهياً أي مقدساً ونبيلاً. وحين يكون العقل ـ بهذه الصيرورة ـ مسلّمة للإيمان، يكون بهذا المعنى تحققاً للعقل. ومقام الإيمان بوصفه حالة همّ أقصى هو نفسه مقام العقل في طور نشوته الإنجذابية. والنتيجة أن لا تناقض بين طبيعة الإيمان وطبيعة العقل بل يقع كل منهما في داخل الآخر[1]..

هل تعني عودة القضية الدينية إلى المجتمعات العالمية، والمجتمعات الغربية على وجه الخصوص، غياب العلمانية أو انكفاءها عن حضورها التاريخي؟

الجواب الابتدائي كما تشير إليه صورة النقاش بين النخب الغربية نفسها لا تقر بمثل هذه المعادلة. لذا ستأخذ حلقات التفكير مساراً آخر لا يقوم على قانون النفي والاثبات، وإنما على سعي للعثور على منطقة وسطى تؤسس لتسوية المشكلة.

لا ريب في أن "رجوع الديني"، هو عنوان إشكالي ستكون له آثاره البيِّنة على المفاهيم والأفكار والقيم التي تجتاح المجتمعات الغربية اليوم. من بين تلك الآثار ما ينبري إلى تداوله جمعٌ من فلاسفة ومفكري الغرب سعياً للعثور على منظور معرفي يُنهي الاختصام المديد بين الدين والعلمنة. والذي تسالَمَ عليه الجمعُ في ما عرف بنظرية "ما بعد العلمانية"، هو أحد أكثر النوافذ المقترحة حساسية في هذا الاتجاه. ما يعزز آمال القائلين بهذه النظرية أن أوروبا الغنية بالميراثين العلماني والديني قادرة على إبداع صيغة تناظر تجمع الميراثين معاً بعد فرقة طال أمدها. ربما هذا هو السبب الذي لأجله ذهب بعض منظِّري "ما بعد العلمانية" ـ ومنهم الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس ـ إلى وجوب تخصيص إطار مرجعي يحضن أهل الديانات وأتباع العلمنة سواء بسواء بغية العيش المتناغم في أوروبا تعدُّدية.

شغف التساؤل حول صيرورة الاحتدام بين العقل والدين ومآلاته، لم يتوقف عند هذا المفرق.. كان ثمة منحى آخر تترجمه المحاورات الهادئة بين اللاَّهوت والفلسفة. واللقاء المثير الذي جمع قبل بضعة أعوام البابا بينيدكتوس السادس عشر إلى الفيلسوف هابرماس[2]، شكَّل في العمق أحد

[1]- بول تيليتش: بواعث الإيمان، ترجمة سعد الغانمي - دار الجمل - بيروت – 2005 - ص 120.

[2] - حصل هذا اللقاء التاريخي بين هابرماس واللاَّهوتي جوزيف راتسينغر(البابا بنيديكتوس) في بداية العام 2004، وجرى تنظيمه في مقر الأكاديمية الكاثوليكية بمدينة ميونيخ الألمانية.

أبرز منعطفات التحاور الخلاّق بين الإيمان الديني والعلمنة في أوروبا. ومع أن اللقاء لم يسفر يومئذ عما يمكن اعتباره ميثاقاً أوليّاً للمصالحة بين التفكير اللاّهوتي والتفكير العلماني، إلا أنه أطلق جدلاً قد لا ينتهي إلى مستقر في الأمد المنظور.

اللقاء الفريد بين الرجلين ظَهَّرَ المسلَّمات التي ينبغي الأخذ بها لتحصين كرامة الإنسان في زمن بلغت فيه اختبارات الحداثة حدَّ التهافت. وجد هابرماس في العقل العملي لـ"الفكر ما بعد الميتافيزيقي العلماني" نافذة نجاة.. بينما وجده البابا بنيديكتوس في الإنسان كمخلوق إلهي. يومها اعترف هابرماس باستعداد الفلسفة التعلُّم من الدين. كان لسان حاله يقول: ما دام العقل لم يستطع القضاء على الوحي في فضاء علماني، فليهتم الفيلسوف بالإيمان عوض الاستمرار في الحرب معه. ثم أصرَّ على ضرورة أن توليَ الدولة المشرِّعة للقوانين كل الثقافات والتمثُّلات الدينية عنايتها، وأن تعترفَ لها بفضاء خاص في إطار ما سمَّاه بالوعي "ما بعد العلماني" للمجتمع. أما إجمالي ما ذهب إليه البابا فهو دعوته إلى تحصين الحضارة الغربية المعاصرة عبر خمس ركائز: التعاون بين العقل والإيمان ـ مواجهة التحديات الجديدة التي تواجه الإنسان ـ فكرة الحق الطبيعي كحق عقلي ـ التعدد الثقافي كفضاء لارتباط العقل والإيمان ـ العقل والإيمان مدعوان لتنظيف وإشفاء بعضهما البعض[1]...

لو كان لنا من عبرةٍ تُستخلَصُ مما دار بين اللاّهوتي والفيلسوف، لقلنا إن ما حصل هو أشبه بإجراء ينبئ عن انصرام تاريخ غربي كامل من الجدل المزمن حول "بِدعة" الاختصام بين الوحي والعقل. لكن ماذا لو افترضنا بناء على ما مرّ، أن تكون صنيعة ما بعد العلمانية هي منطقة التوسُّط الفضلى بين نقيضين شكَّلا محور اهتمام مثل سواها من المفاهيم التي استحدثتها الحداثة يجري القول على فكرة «ما بعد العلمانية» مجرى البدايات والنهايات، أي على بَدءٍ جديد يلي انتهاءات مضت. والأحاديث عن موت المفاهيم في ثقافة الغرب عمرُها عمرُ الحداثة. أحاديث لم يتوقف سَيلُها منذ أول نقد «لتنوير» مالت شمسُه إلى المغيب مع المنعطف الميتافيزيقي الذي قاده كانط وهو يعاين معاثر العقل المحض وعيوبه. لم يكن شغف العقل الحداثي بختم المفاهيم والاعلان عن نهايتها، إلا لرغبة ببدءٍ جديد. فالتاريخ ليس حركة انتقال من الخواء إلى الملاء، وإنما هو امتدادٌ جوهريٌّ بين الما قبل والما بعد. فكل مقالة عن نهاية أمرٍ ما، إنما هي ضربٌ من إعلان مضمر عن بَدءٍ لأمر تالٍ من دون الحكم عليه بالبطلان. في ذلك شَبَهٌ ـ بنسبة ما ـ مع تنظير هايدغر حول نهاية الميتافيزيقا ليُظهر أن إنهاءها هو التملك الفعلي لها وليس نبذها أو الإطاحة بها. فالانسحاب

[1] - يورغن هابرماس وجوزيف راتسينغر (البابا بنيديكتوس XVI): جدلية العلمنة والعقل والدين - تعريف وتقديم: حميد لشهب - جداول للنشر والترجمة - بيروت 2013 - ص (33) (43).

والتواري داخل السلالة الواحدة لا يدل بالضرورة على فعليْن متناقضيْن يريد كلٌّ منهم نفي نظيره[1].

لذا، فإن المسرى الامتدادي بين الما قبل والما بعد لا ينشط على سياق آليّ، كأن يتحرك من النقطة ألِف إلى النقطة ياء من دون أخذ وعطاء، فذلك ليس من طبيعة المسرى الذي نحن في صدده، وإنما هو فعالية متضمَّنة في جوهر حركة التاريخ التي تتأبىَّ على الانقطاع والفراغ.

كل ما جاء به العقل الغربي من محاجَّات، فإنما من تضخم الذات التي أسلمت نفسها لمسلمتين سحابة أربعة قرون خلت:

1 - مسلَّمة العلم التي تقرر أن العلم والتفكير العلمي قادران لوحدهما أن يحدِّدا كل ما علينا أن نتقبَّله على أنه حقيقي، وأن كل شيء يجب أن يخضع لقوانين الفيزياء والكيمياء والبيولوجيا، او أي فرع آخر من فروع العلم، أما الروحانيات وحتى الشعور بالجمال والحدس والعاطفة والأخلاقيات، فقد اختزلتها النظرة العقلانية إلى مجرد متغيِّرات في كيمياء الدماغ تتفاعل مع مجموعة من القوانين الميكرو ـ بيولوجية المرتبطة بتطوّر الإنسان.

2 - مسلَّمة الهيمنة والاستحواذ، لمَّا رأت ان الهدف من العلم – كما يقول فرانسيس بيكون - هو التحكم بالعالم الخارجي واستغلال الطبيعة، والسعي الحثيث إلى جلب المنافع أنىَّ وُجِدَت...

من أجل ذلك سيكشف مسار الحداثة الفائضة عن خراب مبين في اليقين الجمعي سيُعرِّفُهُ عالم الاجتماع الألماني دوركهايم بـ»هيكل الشرك الحديث». وهذا هو في الواقع، ما تستجليه عقيدة الفرد وشخصانيته المطلقة. فالشكل العبادي للشرك الحديث ـ كما ألمحَ دوركهايم ـ ليس الوثنية بل النرجسية البشرية، حيث بلغ تضخُّم الذات لديها منزلة الذروة في زمن الليبرالية المطلقة.

لقد ظهر في اختبارات الحداثة وامتداداتها المعاصرة أن ليس للمقدَّس لدى «العِلْموية» بصيغتها الإلحادية من محل. وهنا على وجه الضبط تكمن إحدى أهم خاصِّيات التهافت في الفكرة الإلحادية، نعني بذلك نظرها إلى الانسان كشيء زائل ككل الموجودات الزائلة، حيث لا يعود المتعالي الإلهي بالنسبة إليها غير وهم محض.

[1] - محمود حيدر : ما بعد العلمانية - منطق الحدث وفتنة المفهوم - فصلية «الاستغراب» - صيف 2014.

هذا الباب

يُعنى باب «الشاهد» بتظهير شخصيّة رياديّة ذات حضور وتأثير في نطاق الحضارة العربية والإسلامية، أو في نطاق عالمي، كما هي حال عدد وازن من الفلاسفة والعلماء والمفكِّرين المسلمين والغربيين، الذين أثروا الحضارة الإنسانية بأعمالهم ومعارفهم ونظرياتهم.

الشاهد

صورة الآخر الغربي في فكر محمد إقبال

الوصل الوطيد بين الحداثة والهيمنة الكولونيالية

أحمد محمد سالم

صورة الآخر الغربي في فكر محمد إقبال

الوصل الوطيد بين الحداثة والهيمنة الكولونيالية

أحمد محمد سالم [*]

مرَّت صورة الغرب في منظار المفكر محمد إقبال بمراحل عدة قبل أن تتظهَّر وتأخذ شكل النقد الحاد للآخر الغربي. في البدء، تأثر إقبال بالحضارة السائدة في أوروبا حيث عاش ردحاً من سني عمره ونال شهادتيَّ دكتوراه، وخَبِر نُظم الحياة الغربية وتطوُّر العلوم والآداب والفلسفة فيها، حتى أنه لشدة إعجابه بما رأى راح يدعو المسلمين إلى النهل من معينها. بيد أنه، من معايشته المديدة للمجتمع الغربي، توصل إلى اقتناع بأن هذا الآخر إن هو إلا مستعمِر، وأن تطوُّر الغرب العلمي والمعرفي قد انتقل من كونه نموذجاً للعلم والمعرفة يُحتذى به إلى كونه تاجراً استعمارياً".

في هذا البحث دخول إلى عالم محمد إقبال في نظرته إلى الآخر الغربي، ومتاخمة لآرائه النقدية حول المباني الأساسية لحضارة الحداثة والعيوب البنيوية التي تعتريها.

المحرِّر

حملت أعمال محمد إقبال نقداً واضحاً للآثار السلبية للموروث اليوناني والتراث الفارسي القديمين على روح الفكر الإسلامي، وهذا ما دعاه إلى نقد تلك الآثار السلبية، بدءاً من تأسيساتها الأولى.

الواقع أن نقد الفلسفة اليونانية وأثرها كان حاضراً وبقوة في تجديد إقبال للفكر الديني، فمع بيانه للطاقة الإيجابية لهذه الفلسفة وأثرها في توسيع النظر العقلي في المدارس الفكرية والفقهية الإسلامية، يقول: "على الرغم من أنها وسَّعت آفاق النظر العقلي عند مفكِّري الإسلام، فقد غشت على أبصارهم في فهم القرآن"[2]. من وجهة نظره، إن أثرها السلبي في الحضارة الإسلامية يعود إلى

---

*- باحث واستاذ في الفلسفة الإسلامية والفكر المعاصر- جمهورية مصر العربية.

[2]- محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، لجنة التأليف الترجمة والنشر، القاهرة، ط2، 1968، ص 8.

مغايرة روح الحضارة الإسلامية لروحها، ورغم تأثر المسلمين بها في قراءتهم للقرآن، "فقد مضى أكثر من قرنين بعد نقل هذه الفلسفة قبل أن يتبيَّن المسلمون أن روح القرآن تتعارض في جوهرها مع النظرات الفلسفية القديمة"[1].

وفي سياق إيضاح مقصده يرى إقبال أن الفلسفة اليونانية تميل إلى التجرُّد والتأمل النظري في حين تميل روح القرآن إلى الانطلاق من العيني ومن المحسوس للوصول إلى الله. ولما كانت آراؤها تتعارض مع الروح الإسلامية وروح القرآن، نجده يحذِّر من آراء أفلاطون، فيقول:" لما كان هذا المسلك يتعارض مع تعاليم الإسلام لذا وجب الاحتراز من أفكاره"[2].

يتبيَّن لنا مما سلف أن ثمة إلحاحاً شديداً من جانب إقبال على بيان مغايرة روح الإسلام الواقعية مقابل روح الفلسفة اليونانية النظرية، مؤكداً أن إخفاق المسلمين في قراءة القرآن في ضوء هذه الفلسفة جاء نتيجة "أن روح القرآن تتجلى فيها النظرة الواقعية على حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد، وإغفال الواقع المحسوس"[3]. والسؤال الذي يطرح نفسه: هل كان من الممكن ألا تتأثر قراءة الوحي الإسلامي بعيداً عن موروثات الأمم السابقة؟ ألا تتأثر صور الاعتقاد بالبيئات والثقافات التي انتشر فيها الإسلام؟

حين فتحت الحضارة الاسلامية بلداناً، وسيطرت على أمم وممالك، لم يكن من الممكن أن تفرض نفسها عليها بصورة واحدة، ولم يكن من الممكن أن تتخلص تلك الأمم والشعوب من مواريثها السابقة حين اعتقدت بالإسلام. ورغم التأثير الكبير للمنطق اليوناني في صياغة آليات علم أصول الفقه، وخصوصاً لدى أبي حامد الغزالي (توفي 505هـ) في كتابيه (المستصفى) و(معيار العلم) وغيرهما من أعماله، وتأثيره في اجتهادات الإمام ابن حزم الظاهري (توفي456هـ) في اصطناعه القياس البرهاني بديلاً من القياس الأصولي، ومدى قدرة الحضارة الإسلامية على تمثُّل المنطق الأرسطي كآلة للتفكير، رغم ذلك نجد إقبال ينتقد قبول هذا المنطق والتأثُّر به، ويعلي من شأن التيار الفكري الذي برز في الحضارة الإسلامية، وينتقد سيادة المنطق اليوناني في بعض العلوم الإسلامية. فهو يرى أن رفض المنطق اليوناني هو امتداد لنقض الفلسفة اليونانية، وذلك ظهر بوضوح عند ابن تيمية وشهاب الدين السهروردي (توفي632هـ)، وغيرهما من الذين يرتكزون في نقدهم على مغايرة روح الإسلام والقرآن لطبيعة الفلسفة اليونانية.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 146-147، وأيضاً ص 9.

[2]- محمد إقبال: الأسرار والرموز، تَرجمة: سمير عبد الحميد- المركز القومي للترجمة، القاهرة، عدد(744)، 2010، ص 76.

[3]- محمد إقبال: تجديد التفكير الديني في الإسلام، ص 146-147.

السؤال الذي يتبادر إلى الذهن: ماذا كان يبغي إقبال من نقده للفلسفة اليونانية ؟

يجيب إقبال بنفسه: "أود أن أستأصل تلك الفكرة الخاطئة التي تزعم أن الفكر اليوناني شكَّل طبيعة ثقافة الإسلام"[1]. ولا شك في أن هذه الفكرة التي يسعى إلى استئصالها هي جوهر الفكرة الاستشراقية التي تبحث عن جذور يونانية وفارسية وهندية للثقافة الإسلامية حتى تمحو عنها خصوصيتها وابتكاريتها.

وإذا تساءلنا عن حدود رؤية إقبال للفلسفة اليونانية في ضوء موقف المدرسة الإصلاحية، نرى أن هناك أعلاماً لهذه المدرسة يقفون على الأرضية نفسها. في هذا السياق، يقول محمد فريد وجدي (1878-1954):"اشتغلت الفلسفة اليونانية قبل كل شيء كأساس لبنائها بمسألة الوجود المحسوس، وعلة نشوئه، وبمسألة الكائنات وحدوثها، وبمسألة الروح ومصادرها، وبمسألة الإنسانية وآدابها، وكان اعتمادها في كل هذا على الفكر والتأمل، ناهيك بقصورها في عهد الطفولة البشرية، ودائرة المجاهل الكونية، فجاءت الفلسفة مناسبة لهذه الحالة من القصور، ولهذا يكون الاشتغال بها من ناحيتها النظرية، وخصوصاً في دور طفولتها إضاعة للوقت، وصرف الجهود في ما لا يفيد"[2]. وكان الإمام النورسي (1877-1960) يقول: "الفلسفة اليونانية خيرها قليل، وذلك لأنها كانت ملتصقة بالأساطير والخرافات والنزعات الوثنية"[3].

وعلى الرغم من نظرة بعض أعلام الفكر الإصلاحي في تأثير الفلسفة اليونانية في الثقافة الإسلامية يشكل حالة من الانفتاح تحسب لروح الإسلام، فإن أعلاماً آخرين من مدرسة الإصلاح يرون ضرورة بيان الأثر السلبي لهذه الفلسفة على تجميد العقيدة الإسلامية في قوالب عقلية جافة، وافتقاد الدين للروح الحيوية والفاعلية الشعورية بسبب فلسفة العقيدة الإسلامية.

* نقد حداثة الغرب

1- الغرب / المعلِّم:

تمثَّل حضور الغرب في خطاب الإصلاح الديني بصور متعددة ومتباينة، ولعل أهمها النظر إليه على أنه المعلِّم الذي ينبغي النقل عنه، والتعلُّم منه لأنه في صدارة المشهد الحضاري. وكان رواد حركة الإصلاح الديني ينادون بضرورة نقل العلوم والمعاني على الغرب، فيرى أحمد خان

[1]- المرجع نفسه: ص 151.
[2]- محمد فريد وجدي: فصول في سيرة الرسول، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة،ط1، 1997، ص 101-102.
[3]- سعيد النورسي: صيقل الإسلام، ترجمة إحسان قاسم الصالحي، دارسوزلر، القاهرة، ط2، 1995، ص 41.

(1817-1898) أنه "يجب علينا أن نشارك الأمم الغربية في معارفهم، وأن نزاحمهم في مساعيهم بالمناكب والأقدام في كل خطوة يخطونها لكسب العلم أو اختراع عمل، ولا منفذ لنا من براثن الفقر، ومخالب الجهل إلا اقتطاف علومهم، وإدخال مدنيَّتهم، ليكون هناك شيء من التكافؤ بيننا وبينهم"[1]. يضيف:"الذين يريدون إصلاح الهند الحقيقي يجب أن يجعلوا نصب أعينهم نقل العلوم والفنون والآداب الأوروبية إلى لغة البلاد الأصلية ".[2]

بدوره طالب رفاعة الطهطاوي (1801-1873) بنقل العلوم والمعارف الحديثة عن الغرب، فقال:" فالبلاد الإسلامية قد برعت في العلوم الشرعية والعمل بها، وفي العلوم العقلية، وأهملت العلوم الحكمية بجملتها، فلذلك احتاجت إلى البلاد الغربية في كسب ما لا تعرفه" [3]. وكان خير الدين التونسي (1822-1890) يقول:"إن التمدُّن الأورباوي تدفَّق سيله في الأرض فلا يعارضه شيء إلا استأصله قوة تياره المتتابع، فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حذوا حذوَه، وجروا مجراه في التنظيمات الدنيوية فيكن نجاتهم من الغرب"[4].

بالمقابل، نجد من بين أعلام الحركة الإصلاحية الدينية في جانبها المتشدِّد من يرى استحالة التقاء الإسلام مع الحضارة الغربية، فيقول أبو الأعلى المودودي (1903-1979) عن الحضارات الغربية أنها " حضارة لا دينية بحتة، لا مجال فيها لمخافة إله من السماء عليم قدير، فكأن الإسلام والحضارة الغربية سفينتان تجريان في جهتين متعاكستين، فمن ركب إحداها هجر الأخرى، ولابد، ومن أبى إلا أن يركبهما في الوقت الواحد فاتتاه معاً، وانشقَّ بينهما نصفين" [5].

في ضوء ذلك نتساءل: ما موقف محمد إقبال من الغرب المعلِّم؟ هل هو موقف واحد أم أن له مستويات متعددة؟

ذهب إقبال إلى الغرب للحصول على درجة الدكتوراه في القانون في 25 سبتمبر 1905 - بناء على مساعدة من أستاذه توماس أرنولد - وذلك من جامعة "كمبريدج" في لندن، حيث مكث حتى 27 تموز/يوليو عام 1908. وكان في تشرين الثاني/نوفمبر 1907 قد تقدم أيضاً للحصول على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ميونيخ بألمانيا، وتم استثناؤه من شرط إجادة الألمانية وكتابة

[1]- خالد زيادة: تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، مركز الإنماء العربي، بيروت ط1 1983، ص 113.
[2]- المرجع نفسه: ص 112.
[3]- رفاعة الطهطاوى: تخليص الإبريز تلخيص باريز، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1998، ص 68.
[4]- خير الدين التونسي: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق معن زيادة، المؤسسة الجامعية، بيروت، 1978، ص 149-150.
[5]- خالد زيادة: المرجع السابق، ص 179.

أطروحتة بهذه اللغة، فكتبها بالإنكليزية وكان موضوعها (الفكر الفلسفي في إيران)، وفي تلك الفترة أتيح له الاطِّلاع على الثقافة الغربية من منابعها الأصلية.

نلمح في كتب إقبال وشعره بُعداً تبريرياً لمسألة مشروعية التعلُّم من الآخر الغربي من منطلق أن النهضة الأوروبية لم تبن إلا من خلال استيعابها للعلوم والمعارف الإسلامية، وبالتالي "فإن المبادئ السامية التي تضمها المدنية الغربية ينبوعها الإسلام، وقد بدأت النهضة الأوروبية الحديثة في القرن الخامس عشر الميلادي، والعلوم التي عرفتها أوروبا في حينها كان أصلها وينبوعها هي جامعات المسلمين، ذلك أن الطلاب من الدول الأوروبية المختلفة كانوا يتوافدون على هذه الجامعات الإسلامية فيتعلمون ويتثقفون، ثم يعودون إلى بلادهم فينشرون العلم والآداب في دوائرهم الخاصة"[1]. ولهذا يرفض إقبال دعوة المستشرقين بأنه لا التقاء بين الإسلام والعلوم الحديثة، مؤكداً دور العلم العربي في تطوُّر ونهضة الحضارة الغربية، ومن ثم يرى أن تقدم العلوم والفلسفة في الحضارات الغربية جاء نتيجة استثمار المدنية الإسلامية والتوسع فيها، وأن ما حققه المفكرون المسلمون كائن في مكتبات أوروبا، وهو ما يعكس الدور الحقيقي لأثر الحضارة الإسلامية في النهضة الأوروبية في المجالات كافة.

ويمكن بيان الأثر الإيجابي للغرب المعلِّم على إقبال في تأثير جمال البيئة الأوروبية البيئة على شعره الذي دوَّنه في أوروبا في تلك الفترة. فقد نظم أربعاً وعشرين منظومة وسبع قصائد غزلية يضمها الجزء الثاني من ديوانه (صوت الجرس)، منها منظومتا (الحس والعشق) و(الغسق الغادر) اللتان تصوِّران الحب أو العشق المجازي عنده، وكان قد نظمهما بعدما تأثر بالجمال النسوي والبيئة الأوروبية [2].

وإذا كان إقبال قد تأثر بالبيئة الأوروبية في بعض أشعاره فإنه كان يدرك بعض الجوانب الإيجابية في المدينة التي أثرت في نفسه تأثيراً عميقاً، كما تأثر بالتقويم الجديد للفلسفة الأوروبية والنهضة العلمية الحديثة والتكنولوجيا، والعمل الجاد المستمر في مجالات البحث والتحقيق والتجربة، فكان إقبال يرى "أن الغرب الناهض يقظان، ويمضي في ميدان العمل، أما الشرق الغافل فنائم في المجال نفسه"[3].

---

[1]- جاويد إقبال: النهر الخالد، ج 2، ص 34.
[2]- المرجع نفسه: ج 1، ص 226.
[3]- المرجع نفسه: ج 2، ص 153.

كان إقبال يدعو إلى ضرورة تعلُّم العلم من الغرب، "لأن المسلمين أُمروا أن يطلبوا العلم ولو في الصين، وأن يخرجوا في طلب العلم والحكمة، وعلينا أن ننقل عنهم ما ينفعنا، وأن الإعراض عن ذلك هو ضيق في الأفق الذهني، وضيق في الصدر والنظر"، ويقول: "إن العلم المعاصر ليس من أعداء الإسلام كما يعتقد البعض من أصدقائنا الذين لا يعرفون الحقيقة، لأن الإسلام يتخذ موقفاً صائباً من العلم" [1]. ويرى "أن العلم من وسائل حفظ الحياة ومتاعها، ومن وسائل تقويم الذات ومحك لها" [2]. فالواقع التاريخي كان يفرض عليه التركيز على ضرورة تعلُّم العلوم الحديثة الناهضة في الغرب لأن الأمة المسلمة مُستعمَرة، وبالتالي"فإن الظروف التي تواجهها اليوم تحتم علينا أن نتحرر اقتصادياً قبل أن نستقل سياسياً، وأرى أن المسلمين لا يزالون متخلّفين في المجالات التجارية والاقتصادية بالنسبة إلى أهل الديانات الأخرى، والواقع أنهم ليسوا في حاجة إلى دراسة الأدب والفلسفة، وإنما ينقصهم تعليم التكنولوجيا والعلوم الحديثة. إن السادة الزعماء الذين أنشأوا الجامعة الملّية يجب أن يهتموا بالعلوم الحديثة على أوجه أخص بالإضافة إلى اهتمامهم بالعلوم الدينية "[3].

لقد درس إقبال علم الاقتصاد، ورأى ضرورة تعلُّم أصوله هذا العلم لأنه دواء شاف لخير الشعب وصلاحه "وعليه إن أراد الهنود أن يحيا ذكرهم في سجل الشعوب فيجب عليهم أن يعرفوا مبادئ هذا العلم المهمة، وأن يعرفوا الأسباب التي تمنعهم وتقف في سبيل التقدم الوطني"[4]. ولهذا كان أول كتاب ألفه في الاقتصاد باللغة الأردية.

لم يقف الأثر الإيجابي للغرب المعلِّم في فكر إقبال عند هذا الحد، ولكنه تأثر كثيراً بالفلسفات والآداب الغربية، وخصوصاً في المرحلة المبكرة التي عاشها في أوروبا. وركَّز كثيراً على الآداب الألمانية التي رأى أنها تأثرت كثيراً بروح الشرق فرأى "أن غوته منذ شبابه يميل إلى الشرق، والتقى هردر في ستراسبورغ حيث كان يتعلم القانون، فتأثر بسعدي وحافظ الشيرازي، وبعد نشر الترجمة الكاملة لديوان حافظ في عام 1812 بدأ الأثر الشرقي بوضوح عند غوته بعدما سئم من انحطاط الغرب عامة، وألمانيا خاصة، كما تأثر بالعطار (فريد الدين) والفردوسي "[5]. ومن ثم يمكن القول أن ميل إقبال إلى الآداب الألمانية وقراءته لها خلال إقامته في (هايدلبرغ)، وهو تأثر بالشعراء

[1]- المرجع نفسه: ج 2، ص 199.
[2]- محمد إقبال: الأسرار والرموز، ص 46.
[3]- جاويد إقبال: النهر الخالد ج 2، ص 229.
[4]- المرجع نفسه: ج1، ص 171.
[5]- حسن حنفي: محمد إقبال... فيلسوف الذاتية، دار المدار الإسلامي، بيروت، 2009، ص 380.

الألمان جميعاً إلا أن تأثير (غوته) كان أكثر عمقاً "[1]. كذلك تأثر بالشاعر الانكليزي (وردزورث) ووجد فيه تشابهاً مع تعاليم ابن عربي حول وحدة الوجود، وعنه يقول: "لا بد من أن أعترف بأنني قد استفدت كثيراً من هيغل وغوته والميرزا غالب وعبد القادر بيدل ووليام ورد زورث. هيغل وغوته ساعداني في الوصول إلى باطن الأشياء، أما بيدل وغالب فعلّماني أن يبقى عندي روح الشرق في أساليب التعبير رغم اكتساب الكثير من الأساليب والقيم للشعر الغربي، وأما ورد زورث فهو الذي أنقذني من الإلحاد حين كنت طالباً "[2].

حين كتب إقبال عن فكرة الإنسان الكامل في رسالته للدكتوراه في ألمانيا، قال المستشرق الانكليزي نيلكسون إنه تأثر بآراء نيتشه، وإنه نقل مفهوم التطور عن الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون. في هذا السياق يقول حسن حنفي:" في الخطاب الشهير من إقبال إلى نيكلسون ينفي إقبال تأثره بنيتشه فهناك فرق بين (الإنسان الكامل) عنده، والسوبرمان عند نيتشه، وقد كتب بحثاً عن (الإنسان الكامل) قبل أن يتعرف إليه، وضمَّنه رسالته للدكتوراه "تطور الفكر الفلسفى في إيران". من أوجه التشابه أن نيتشه ينكر الفناء الذاتي، وإقبال يثبت رأيه حول ضرورة ظهور الأمة المثالية، ولكن دهريَّته وإعجابه بالسلطان أضاعا فلسفته. ويعجب إقبال بنيتشه في فلسفة الحياة والقوة والإنسان الأعلى التي تعادل فلسفة الذات عنده، ومع ذلك عرف نيتشه العقل من دون القلب، وتصور العلم ولم يعش العشق، ولم يعرف التوحيد والبراءة الأصلية، ولكن عرف الإثم والخطيئة كما هو الحال في المسيحية "[3].

بعدما قرأ إقبال نيتشه قال عنه: "إنه موهوب بنوع من الاستعداد الطبيعي، وأن الناحية الإلهية في الإنسان قد تجلت عليه في صورة رؤيا آمره، أقول " أن رؤياه " آمرة " لأنه سيبدو أنها أمدَّته بنوع من عقلية التنبُّؤ تهدف عن طريق منهج خاص إلى تحويل رؤاه إلى قوى حيوية دائمة، ولكن نيتشه باء بالفشل، ويرجع فشله في الأصل إلى تأثره بأداء أسلافه من المفكرين أمثال "شوبنهور" و "داروين" و"لانغ" تأثراً أعماه عن فهم المعنى الحقيقي لرؤياه، فانساق إلى محاولة تحقيقها في نظم مثل التظرف الأرستقراطي بدلاً من البحث عن قاعدة روحية تكتمل بها الناحية الإلهية التي في النفس"[4].

[1]- جاويد إقبال: النهر الخالد، ج 1، ص 227.
[2]- المرجع نفسه: ج 1، ص 164.
[3]- حسن حنفي: المرجع السابق ص 417.
[4]- محمد إقبال: تجديد التفكير الديني، ص 223.

وعلى الرغم من مغايرة الفكر الأوروبي للروح العامة للثقافة الإسلامية، فإن إقبال لم يجد غضاضة في النقل عن الغرب في الفكر والفلسفة، بل رأى أننا يجب أن نأخذ من الفكر الأوروبى ما يمكن أن يعيننا على تجديد التفكير الديني في الإسلام، فيقول: "لابد من أن يصاحب يقظة الإسلام تمحيص بروح مستقلة لنتائج الفكر الأوروبي، وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا على إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام، وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر" [1].

كان يرى "أن المؤلفات الجديدة للفلاسفة الأوروبيين جديرة باهتمام قبول الشرقيين وعقولهم، ويجب بعد الاستفادة من هذا الفكر الأوروبي الجديد أن يعيد الشرقيون النظر في تقاليدهم الفلسفية القديمة"[2].

ومع تأثر إقبال بالفكر والفلسفات الأوروبية ظل موقفه منها متوتراً، ويرى البعض أنه حين رأى أوروبا عن قرب أثناء إقامته فيها حدثت له ثورة عليها، فيقول ابنه جاويد:" أما الثورة الكبرى التي حدثت في ذهن إقبال وفكره خلال إقامته في أوروبا فهي تبرُّمه من الفلسفة والتصوف وكراهيته للقومية وعودته إلى التعاليم الإسلامية قلباً وروحاً وفكراً. أما كيف ومتى نشأت وتطورت هذه الثورة الفكرية عند (إقبال) فإن الرد على هذا السؤال بتحديد المراحل المختلفة تاريخياً أمر غير ممكن لأن (إقبالاً) عندما أتيح له أن يرى عيوب المجتمع الغربي من قريب فإنه أخذ يبغضه ويكره حب المال، وضيق الصدر الذى تمتاز به المدنية الغربية"[3]. وهو يبرز حالة تبرُّمه هذه فيقول في رسالة إلى شقيقته (كريم بى) في 8 ديسمبر 1919: "إني لأتأسف دائماً عندما ألقى نظرة عابرة على ما مضى من حياتي حيث ضيَّعت الكثير من عمري في دراسة الفلسفة الأوروبية والاطلاع عليها " [4]. وكان يرى أن تعلمه في الغرب لم يستطع أن يبهر لبه، ويغشى على بصيرته إزاء هذا الآخر، وهنا ينتقل موقفه من التأثر بالآخر إلى نقده، بل وامتد الأمر إلى رفضه.

ونجد في أشعار إقبال وأعماله نقداً حاداً لمسألة تقليد الغرب في كل شيء، ويشنُّ حملة شعواء على المتفرنجين فيقول:"إن هذا الجيل حي قائم بنفسه يفكر بعقله، إنه يعتقد أنه ظِل لأوروبا وأن حياته عارية من دون الغرب، فيقول في بيت يتراءى لك أن الشاب المتعلم حي يرزق، ولكنه

[1]- المرجع نفسه، ص 14.
[2]- جاويد إقبال. النهر الخالد، ج 2، ص 155.
[3]- المرجع نفسه ج1، ص 229.
[4]- المرجع نفسه ج 2، ص 253.

في الحقيقة ميت استعار حياته من الغرب"، ويخاطب المتفرنج ويقول: ليس وجودك إلا تجلياً للإفرنج، لأنك بناء قد بنوه، هذا الجسم العنصري فارغ من معرفة النفس، فأنت غمد محلي بغير سيف، وجود الله غير ثابت في نظرك، ووجودك أنت غير ثابت في نظري"[1].

ويقول أبو الحسن الندوي "إن إقبال يرى أن الغرب لم يعلّم هؤلاء الشباب إلا صنع الزجاج، إن عبوديته قرنين متواليين قد كسرت خاطرهم، وأوهنت قلوبهم، فانظر كيف تعيد الثقة إلى نفوسهم، وتحارب الفوضى الفكرية، وكان لا يغتفر هذه الجريمة". ويضيف في موضع آخر: "أنا لا أقيم لذلك العلم وتلك الحكمة وزناً، التي تجرد المجاهد من سلاحه وتجعله أعزل ضعيفاً "[2].

وانتقد إقبال تبعية نظم التعليم في العالم الإسلامي للغرب حيث رأى" قيام نظم التعليم على تقليد الغرب والهيام به، ونفي الذات، وانتظار المعرفة منه في الغذاء، أضاع التقليد الأمة ومحا شخصيتها، وتحوَّل المسلم الذي يحطِّم الأصنام إلى مشيِّد لأصنام جديدة "[3] وهذه الأصنام هي تقديس وتأليه أفكار الغرب وعلومه ومعارفه، ومن ثم فقد نسي الشرق تاريخه، وسحر الغرب لبَّه"، ويرى إقبال أن لذلك التقليد آثاراً وخيمة على المسلمين " فتقليد الغرب يسلب الذات ذاتها، ويجعلها تغترب في الآخر، ويفنى المقلِّد في جملة الآخرين، وينظر إلى نفسه في مرآه غيره، ويسكن في عشهم، ويطير بأجنحتهم، ويُقتل بالشرب في كأسهم، والحق أن هجرهم أحلى من وصالهم "[4]. ويرى أن دعوة التجديد في الشرق هي مجرد تقليد للغرب فيقول: " خشيتي أن دعي التجديد في الشرق على التقليد للغرب دهان "[5]. ونتيجة لرفضه التماهي مع الغرب فإنه حاول أن يؤسس لفلسفة الذاتية التي يدعم من خلالها بناء الذات الإسلامية بمقوماتها الروحية والفكرية لمواجهة المسخ الناتج من تقليد الغرب، ولذا كان يقرر في فلسفته تلك أن على المسلمين أن يكونوا مؤمنين بذاتيتهم، فيقول:" كن مؤمناً بذاتيتك واكفر بالغرب "[6].

ينتقل إقبال من نقد تقليد المسلمين للغرب إلى نقد بنية الحضارة الغربية علمياً ومعرفياً، فيرى أن تطور الغرب العلمي والمعرفي قد انتقل من كونه نموذجاً للعلم والمعرفة يحتذى به إلى كونه

[1]- أبو الحسن الندوى: شاعر الإسلام محمد اقبال، ص 79.

[2]- المرجع نفسه : ص 79.

[3]- حسن حنفي: محمد إقبال فيلسوف الذاتية، ص 403.

[4]- المرجع نفسه: ص 407.

[5]- محمد إقبال: ضرب الكليم، ص 118.

[6]- محمد إقبال: من مثنويات محمد إقبال، ترجمة يوسف عبد الفتاح، مراجعة محمد علاء الدين منصور، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة رقم (278) 2002، ص 65.

تاجراً استعمارياً ويرى "أن تطور العلوم الفلسفية والعلوم الحديثة والتكنولوجيا كان من الأسباب التي أحدثت المنافسة والعداء بين الشعوب، فأخذت تنافس بعضها البعض للفوائد المادية، وجمع الأموال، واستغلال الضعيف من أجل السيطرة والتغلب (...) وعلمياً فإن المشاعر الوطنية والتقدم العلمي كانا سبباً في تنشيط هذه الشعوب الأوروبية، وتقويتها مما جعلها تنهب الضعفاء وتسلب أموالهم، وتسيطر عليهم وتستبعدهم " [1]. ومن ثم ذهب إلى " أن علم الغرب سيف بتار قد صنع لإهلاك النوع الإنساني، علم الحق عندهم سحر، ليس سحراً بل كفراً "[2].

وإذا كان إقبال قد أقر التأثر بالعلم والفكر الغربي فإنه حين تعمق في باطن الأمور بعقل واع رأى العلوم العقلية الحديثة والتكنولوجيا، وتأثيرها المعجز في البيئة الأوروبية، ولكنه مع ذلك شاهد أيضاً أن العلم والفن عند الأوروبيين ليس وراءه ذلك غرض إلا المادية، ومعنى ذلك أن العقل البشري يتدرب ويتطور في (أوروبا)، أما القلب فيبقي عطشاً محروماً "إن العقلية الأوروبية تقوم على المادية، وهدفها الوحيد هو الانتفاع والتمتع، إلا أن هذه العقلية قد حرمت مشاعر العشق والحب الحقيقي التي تربى وتقوى فكرة الكرامة البشرية والصداقة الإنسانية"[3]. وعلى الرغم من تأثر إقبال بالفلسفات المثالية الأوروبية وخاصة الألمانية منها فإنه يرى "أن مثالية أوروبا لم تكن أبداً من العوامل الحية المؤثرة في وجودها ولهذا أنتجت ذاتاً ضالة أخذت تبحث عن نفسها بين ديمقراطيات لا تعرف التسامح، وكل همها استغلال الفقير لصالح الغني، وصدقوني أن أوروبا اليوم هي أكبر عائق في سبيل الرقي الأخلاقي للإنسان " [4].

ويكشف إقبال عن مدى محنة الروح الإنسانية داخل الحضارة الغربية بسبب انكباب الإنسان الغربي على الحياة المادية فيقول: "إن الإنسان العصري، وقد أغشاه نشاطه العقلي، كف عن توجيه روحه إلى الحياة الروحانية الكاملة، أي إلى حياة روحية تتغلغل في أعماق النفس فهو في حلبة الفكر في صراع صريح مع نفسه، وهو في مضمار الحياة الاقتصادية والسياسية في كفاح صريح مع غيره، وهو يجد نفسه غير قادر على كبح أثرته الجارفة، وحبه للمال حباً طاغياً يقبل كل ما فيه من نضال سام شيئاً فشيئاً، ولا يعود عليه منه إلا تعب الحياة، وقد استغرق في هذا الوضع أي في مصدر الحس الظاهر للعيان فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده، تلك الأعماق التي لم يسبر غورها بعد "[5].

[1]- جاويد إقبال: النهر الخالد جـ1، ص 231.
[2]- محمد إقبال: من مثنويات، ص 64.
[3]- جاويد إقبال: النهر الخالد، جـ1، ص 230.
[4]- محمد إقبال: تجديد التفكير الديني، ص 207.
[5]- المرجع نفسه: ص 215 - 216.

ويرى أن الغرب أبعد العلم عن الدين والإيمان فيقول: "علم الغرب الذى يبعد عن التقوى والإيمان فغاب المعيار، وعم الشك، وانتهى إلى الصوفية، العلم سبب الرقي في الحياة حوله الغرب إلى آلة للهدم والتدمير، حول جنات عدن إلى سقر، أصبح العلم خداعاً وسحراً فتبدلت نعمه الله كفراً، وأصبح الورد شوكاً "[1]. وانتقد بضراوة انتشار الإلحاد في النزعات الفكرية الأوربية قائلاً: " لقد هوت أوروبا بحد سيفها منذ رسمت طريق الإلحاد تحت القبة السماوية "[2]. وإذا كان ينتقد النزوع المادي في الغرب فإنه ينتقد عنصرية الحضارة الغربية فيقول: "إن الإنكليز لو أسلموا عاقبهم المجتمع البريطاني، فالغرب يقوم على العنصرية عنصرية دفينة، وطائفية لم تمحها العقلانية والتنوير أو الرومانسية أو التصوف أو الفن أو العلم أو الفكر، فالثقافة الإفرنجية تقوم على فساد القلب والنظر، حضارتها خالية من العفة ".[3]

وينتهي في موقفه من الغرب وحضارته من إمكانية التعلم منه إلى إقامة تمايز كامل بين حضارة الغرب وحضارة الشرق فيقول: "فالإسكندر رمز الحضارة الغربية، والخضر رمز الحضارة الإسلامية، الأول رمز القوة والفتح والغزو، والثاني رمز الروح والباطن والتأويل، العقل من الغرب، والعشق من الشرق، هناك تمايز بين حضارتين وتقليد أحدهما للآخر انحراف، حتى ولو أن كلاً منهما أكمل الآخر، الإكمال ليس بالتقليد بل بالتحديث والتجديد والتطوير"[4].

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن: لماذا انتهى إقبال إلى ما ذهب إليه أبو الأعلى المودودي من استحالة التقاء الحضارة الإسلامية بالحضارة الغربية؟ هل كان ذلك بناءً على إدراك تمايز الروح العامة لكل حضارة في بنيتها عن الحضارة الأخرى بما يمنع إمكانية الالتقاء؟! وهل كان ذلك ناتجاً من كفره بكل مايأتي من الحضارة الغربية ؟

2 - الغرب / المستعمِر:

أذكت حركة التقدم الصناعي في أوروبا فى رغبة الدول الأوروبية في استعمار أجزاء كبرى من العالم لتوفير المواد الخام للثورة الصناعية، وكان من ضمن هذه الأجزاء العالمان العربي

[1]- حسن حنفي: محمد إقبال، ص 447.
[2]- محمد إقبال: من مثنويات محمد إقبال، ص 63.
[3]- حسن حنفي: محمد إقبال، ص 425.
[4]- المرجع نفسه: ص 427.

والإسلامي، ولم يسع الاستعمار إلا لنهب ثروات هذه الشعوب، وإفقار هذه المناطق في العالم، والغريب أن يأتي هذا الاستعمار لبلادنا تحت شعار نشر التَمدُّن والتحديث، وقد وظف المسُتعمر صورته كمعلم وصاحب حضارة للسيطرة على مقدرات الشعوب المسُتعمَرة، ولكن دعوته تلك لم يقبلها أبناء هذه الشعوب.

وقد اتخذ أقطاب الحركة الإصلاحية موقفاً حاداً في مواجهة المستعمِر الغربي، والكشف عن نواياه الخبيثة، ومساعيه لنهب ثروات هذه الشعوب، فنجد الأفغاني (1838-1897) ينتقد الاستعمار، " وذلك لأن انكلترا تستحل ثروات الشعوب المستعمرة، وكل ذلك يتم تحت راية العدالة والإصلاح أو حفظ الراحة، وتقرير النظام أو ليسوقه إليك بباعث المحبة والإخلاص ".[1]

ومن ثم فإن المسُتعمِر يأتي إلينا ليقول إنني أريد أن أحُدِثكم وأمُدِّنكم، ويروِّج ذلك باسم القيم الليبرالية، فأي قيم تلك التي في جوهرها الحفاظ على حريات الأفراد في حين أن المسُتعمِر يسلب الشعوب حريتها، وثرواتها ويفقرها لصالح رفاهية وحرية الرجل الأبيض الغربي؟ ويرى الأفغاني أنه" قد برز الأوروبيون بضروب السياسة لتوسيع ممالكهم، وتفننوا بإيجاد الوسائل المؤدية لذلك، وكان أسبقهم في الدهاء، وأكثرهم في الاستيلاء الانكليز، وهم في مقدمة من رأى من دول الغرب أن فتح البلاد، وتملكها بالجيوش والكفاح والقتال من مزعجات الأمور، وأن الدخول إليها يكون من باب اللين والمكر والخديعة. إن هذا الاستعمار لغة واصطلاحاً ومصدراً واشتقاقاً لا أراه إلا من قبيل أسماء الأضداد، وهو أقرب إلى الخراب والتخريب، وإلى الاسترقاق والاستعباد منه إلى العمار والعمران والاستِعمار" [2].

وعلى درب الأفغاني سار الإمام محمد عبده (1849-1905) في تعرية الغرب المسُتعمِر فقال :" إن الإنكليز يمتصون من ثروة مصر، ويستخدمون الرجال المقتدرين على العمل فيها، ويحافظون على الشيء أو الشخص ما وجدوا فيه فائدة لهم حتى إذا رأوا أنه لم يبق فيه فائد ألقوه ".[3]

وكشف عبد الله النديم (1842-1896) عن مبررات أوروبا المزعومة في استعمار العالم العربي والإسلامي بدعوى الإصلاح والتطوير والتحديث فقال:"قالت أوروبا إن الشرق في حاجة لتدخل أوروبا لإصلاح إدارته وماليته وتجارته وتهذيب أممه بالتعاليم الأوروبية، وأجمع رجال أوروبا على جعله قسماً مقابلاً لها، وربطوا عزمهم على ضمه إليهم الجزء بعد الجزء، والقطعة بعد القطعة على

[1]- جمال الدين الأفغاني: الانكليز والتهتك في الحيلة، الخاطرات، الأعمال الكاملة دار الشروق، القاهرة، ط1 2002، ج 6، ص 344.
[2]- خالد زيادة: تطور النظرة الإسلامية إلى أوروبا، ص 121.
[3]- محمد رشيد رضا: رأي الأستاذ الإمام في الاحتلال، تاريخ الأستاذ الإمام، دار الفضيلة، القاهرة 2000، ج 2، ص 922.

اتفاق معقود بين الدول" [1]. ولكن أوروبا لا تُعمر ولا تحُدث في المستعمرات إلا بالقدر الذى يرفع من الكفاءة الانتاجية.

ورغم الدعوى بعدم التعرض للدين والعوائد فإن النديم يرى أن ما يحدث بخلاف ذلك فيقول: "إن دول أوروبا لم تدخل بلداً شرقياً باسم الاستيلاء وإنما تدخل باسم الإصلاح، وبث المدنية، وتنادي أول دخولها أنها لا تتعرض للدين، ولا للعوائد، ثم تأخذ في تغيير الاثنين شيئاً فشيئاً فلا تقدم على العمل، بل تفعل الشيء على قبول التجربة فإن نفذ فقد مضى، وإن عورض فيه التزمت التأويل كما تفعل فرنسا في الجزائر وتونس" [2].

وسعت حركة الإصلاح الديني في الجزائر إلى مواجهة المسُتعمِر الفرنسي بكل طاقاتها لأنه يرغب في تغيير مقومات الهوية الإسلامية والعربية للجزائر، فكانت الحركة تسعى لترسيخ تعاليم الإسلام واللغة العربية في إطار سعى فرنسا لفرنسة الجزائر، فيقول البشير الإبراهيمي (1889-1956) بأن الاستعمار هو الخراب والتخريب، ويرى أن "من أخص الخصائص التي يبنى عليها الاستعمار الفرنسي أمره تضافره على المقومات الحيوية للأمة التي يلتهمها فيبتلعها بالضعف والوهن وأسباب الموت البطيء" [3].

والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن إذا كان لحركة الإصلاح الديني موقف حاد من المسُتعمر الغربي فما هي حدود موقف محمد إقبال من الغرب المسُتعمر؟ وكيف تناول إقبال صورة الغرب المسُتعمر في كتبه وأشعاره؟ ويمكن القول أن موقف إقبال من الآخر الغربي كمسُتعمر جاء بعد أن عاين إقبال الحضارة الغربية عن قرب أثناء البعثة، فيقول جاويد إقبال:" إن إقبال مر بمرحلة التغيير الثوري الفكري، وهو في كمبريدج، وذلك بعد قليل من إرسال أطروحة الدكتوراه في النصف من عام 1907، وهذا التغيير الثوري الذى حدث في نفس إقبال جعله يرفض الملكية والاستعمار والوطنية والقومية رفضاً تماماً، كما أنه أعرض عن التصوف الوجودي" [4].

لقد اتضح مدى حدة موقف محمد إقبال من الغرب المسُتعمِر في مدوَّناته الشعرية، فقد كان يقول:"إن ثرواتنا متاع للمسُتعمرين"[5]، ليكشف عن أن الغرب يمتص ثروات الهند، فالمسُتعمِر يستعبدنا ويعد ذلك حرية لنا، "فيحكم المسُتعمِر القيد على العبيد، ويعد ذلك

[1]- عبد الله النديم: لو كنتم مثلنا لفعلتم فعلنا، الشرق والغرب، جمع محمد كامل الخطيب، وزرارة الثقافة السورية، دمشق 1991، ج1، ص 71.
[2]- المرجع نفسه: ج 1، ص 72.
[3]- محمد البشير الإبراهيمي: إلى مؤتمر التغريب بالرباط، الأعمال الكاملة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1 1997، ج5، ص 216.
[4]- جاويد إقبال: النهر الخالد ج 2، ص 152.
[5]- محمد إقبال: من مثنويات محمد إقبال، ص 51.

حرية لهم "[1]. ويرى أن الإنسانية عانت من جور الغرب، وذبلت الحياة بسببه، ويبرز قدراً من المظالم والخداع الذى تسيطر بها أوروبا على العالم، ويكشف مساوىء الغرب المسُتعمِر، فيقول: "يامن صرت جاهلاً بسحر الغرب، أنظر إلى الفتن كامنة تحت ثوبه، فإذا أراد الخلاص من خداعه، عليك أن تذر إبله عن حياضك، لقد جعل الشعوب بنَى مسكنه، ومزق الوطن العربي مائة دويلة منذ وقع العرب في قبضته، لم تتمتع سماؤهم بلحظة واحدة من الأمان".[2]

في الإطار عينه، يكشف إقبال عن طبيعة الازدواجية القائمة في تصور الغرب الاستعماري، ولذا يطالب الشعوب المسلمة بضرورة التحرر منه، والاعتماد على النفس، وذلك " لأن الغرب يدعي الخير على لسانه، ويبطن الشر في قلبه، فإذا كنت تعرف الحساب جيداً فقطنك أنعم من حريره، فاترك مصنعه، ولاتشتر ملابسه الجلدية للشتاء، من قوانينه الموت من غير حرب، وضرب المنايا في إطار سيارته. لا تعطه حصيرتك مقابل بساطه، ولا تعطه العسكري مقابل الوزير".[3]

كان إقبال ينظر إلى حضارة الغرب على أنها حضارة التاجر المسُتعمِر الذى لا ضمير له، فضمير التاجر لا ثبات فيه ولا استقرار، فيقول: " ضمير الغرب ضمير التجار، ضمير الشرق ضمير الرهبان، هنالك التغيير المستمر في كل لحظة، وهنا لا يتغير الزمان "[4]. ومن ثم فإن حضارة الغرب المسُتعمر امتدت خارج أرضها لتعيش على الغارات الاستعمارية خارج أراضيها، ولتستعبد الشعوب باسم تمدينها. وهو يبرز دعوى الغرب بأنه جاء للتمدُّن والتحديث حيث "استعبد الإفرنج الناس ووضعوهم في قيود من حرير وحديد، وتتنوع أشكاله من استعمار مباشر كالهند، إلى استيطان كفلسطين، إلى انتداب مثل مصر، وحجة الاستعمار أن الشعوب المستعمَرة غير قادرة بمفردها على التمدُّن بالرغم من أنها صاحبة تاريخ عريق، ولها من التمدُّن الخاص بها، وليس بالضرورة التمدُّن الغربي من خمر ونساء وخمور، هو تمدُّن يقوم على التواصل والأصالة والبداوة والتربية ".[5]

والواقع أن إقبال كان يرى أن النزوع الغربي الاستعماري هو نتاج المفاهيم القومية والوطنية بالمعنى العلماني الغربي، لأن الصراع بين المسُتعمرين جاء نتيجة للصراع على الثروة من ناحية، والتقادح القومي بين الشعوب الأوروبية من ناحية أخرى، ولهذا حاول إقبال أن يحارب فكرة الوطنية والقومية بالمعنى العلماني، فكان يقول إن مفاهيم القومية الغربية هي خطر على الإسلام:" فكرة القومية الجنسية التي يبدو أنها تعمل في الإسلام العصري أقوى مما عرف عنها من قبل قد

[1]- المرجع نفسه: ص 55.
[2]- المرجع نفسه: ص 61.
[3]- المرجع نفسه: ص 67.
[4]- محمد إقبال: الرباعيات، الأعمال الشعرية الكاملة، إعداد سيد عبد الماجد الغورى، دار ابن كثير، دمشق، ط3،2007، جـ 1، ص 533.
[5]- حسن حنفى: محمد إقبال ص 434 – 435.

ينتهي أمرها إلى القضاء على النظرة الإنسانية العامة الشاملة التي تشربها نفوس المسلمين من دين الاسلام" [1]. ويبرز دور وأهمية تصوره عن مفهوم الأمة الإسلامية الواحدة كمحاولة لإعادة إحياء الطاقة الروحية في المسلمين، ويرى "أن بعض المسلمين من المدرسة الحديثة سيعرفون بأن القومية أو الوطنية التي تفتخر بها أوروبا ليست إلا قطعة عتيقة من الأسمال البالية ذات الخيوط الواهية الضعيفة، وأن المبادئ السليمة للقومية هي التي جاء بها الإسلام، وليس بإمكان مر الأيام وكر الأعصر أن يؤثر في قوة هذه المبادئ السليمة وحيويتها "[2].

كان إقبال يريد أن يدين الحضارة الغربية ممثلة في الجوانب الحسية والمادية، " فالغرب حَكم الآلات، لا مكان فيه لمعاني القلوب، محا الحنان من بين الشعوب، وتبدو الدلائل أنه صائر إلى فناء، يقع الغربيون في شباك حاناتهم، ويفني شيوخ السكر مما يشربون بلاحراك" [3]، فالإنسان المعاصر الذي صنعته حضارة الغرب يصرف كل جهوده على المتعة والسرور المادي، والإنسان الغربي المعاصر إنما هو انتاج التقدم المادي الذي حققته الشعوب الغربية، إن هذا التطور المتواصل استطاع به الغرب أن يحول العالم كله إلى سوق تجارية، ومن هنا نشأ المجتمع التاجر في الغرب، وهذا المجتمع استطاع أن يضيف ثروة غناه باستغلال الشعوب المغلوبة على أمرها، وهكذا أصبح المجتمع الغربي مجتمعاً متقدماً[4].

ولا شك في أن مواقف إقبال الحادة من المسُتعمِر الغربي، ومن صورة الحضارة الغربية كتاجر مصاص لدماء الشعوب، قد جعلت المستعمِر الانكليزي يترقب حركته ومقابلاته، ولهذا" فإن الحكام الانكليز رغم أنهم كانوا قد اعترفوا بخدمات إقبال الأدبية، وخلعوا عليه لقب (السير)، كما أنهم قد اعترفوا به كقائد بارز من القادة المسلمين الذين كانوا يريدون الضمانات الدستورية لحقوق المسلمين في الهند، فوجهوا إليه الدعوة مرتين ليشارك في مؤتمر المائدة المستديرة بلندن، إلا أنهم كانوا يشكون في وفائه للحكم الانكليزي، ومن ثم كانت المخابرات الانكليزية وراء كل من يزوره أو يلتقي به، كما أن المحادثات بينه وبين أصدقائه وزواره كانت تصل إلى دوائر الحكومة الانكليزية عن طريق التقارير "[5].

ويرى محمد إقبال أنه من الضروري أن يتحرر الشرق من استعمار الغرب " فقد استِعمر الغرب

[1]- محمد إقبال: تجديد التفكير الديني، ص 188.
[2]- جاويد إقبال: النهر الخالد جـ1، ص 148.
[3]- حسن حنفي: محمد إقبال، ص 395.
[4]- جاويد إقبال: النهر الخالد جـ 2، ص 209.
[5]- المرجع نفسه: جـ 2، ص 68.

الشرق، وآن الأوان كي يتحرر الشرق، فالثورة في النفوس تدفع الحياة إلى المجد من جديد، ومازال الغرب في غروره يكيد للعالمين، ينشر الإلحاد في الكون، ويقيم الدنيا على غير دين، ويلبس الذئب لبس الشاة، ويخفى أنيابه، وينتظر في الكمين، ويستغل الغرب البرايا، ويرى بني آدم مثل القطيع حلالاً للذئب، والمسُتعمرون كضواري الشوارع يلتقون في العواصم الأوروبية لالتهام العباد، وطمس الهدى، اقتسموا الكرة الأرضية نهباً، ووجدوا أنفسهم لذلك يدعون امتلاك كل البلاد، يستولون على الثروات، ويشعلون الفتن "[1].

ولهذا يدعو إقبال إلى بناء إرادة المقاومة داخل الشرق في مواجهة الغرب المسُتعمِر، ويقول:"كيف يستعمِر الغرب الشرق، وحضارة الغرب وافدة من الشرق؟ من الشرق فاض العشق والحسن على الكون، ومنه امتدت الفطرة في العالم كله، منه تعلمت نهضة الأمم، وعرفت العلوم والفنون، رفع الشرق الحجاب عن الكائنات، ومنه أشرقت شمس الحضارة، أصداف البحر من قطراته، وهدر الموج من بحره، حرارة الشدو من ميزانه، وما يقتنيه من ادخاراته، ومنه يأخذ الغذاء والكساء ويعيش في نعيم"[2].

وإذا كان الاستعمار الغربي في نظر إقبال هو أصل كل بلاء، فيرى أنه " ليس هناك طريق لمواجهة الاستعمار إلا القوة والنضال من أجل التحرر من الظلم والعدوان، والطريق إلى ذلك يقظة الروح حتى يُهد البناء على رؤوس الظالمين، ليس العدل بعيد المنال"[3].

3 - نقد الغرب / المستشرِق:

كان للحركة الإصلاحية مواقف متباينة من الغرب المسُتشرق، وذلك إما بالتعاون معه والكشف عن إيجابياته، حيث نجد رفاعة الطهطاوي يعرض مسودة كتابة (تلخيص الإبريز في تلخيص باريز) على المسُتشرقين الفرنسيين سلفستر دي ساسي ودي برسفال، وذلك للتعليق عليه، وعلى صعيد آخر كانت هناك مواجهة بين أعلام حركة الإصلاح الديني والمسُتشرقين في حوارات متسعة، ومواجهات فكرية، وظهر هذا في محاورة (الأفغاني/ رينان) حيث تصدى الأفغاني للرد على رينان في اتهامه للإسلام باضطهاد الفكر والعلم، وأن الإسلام دين يقف حائلاً ضد التطور والرقي، وأن لدى المسلمين احتقاراً للعلوم. كما نجد الإمام محمد عبده يواجه هانوتو في اتهامه للإسلام بأنه يحط بالإنسان إلى أسفل درك، وفي هذه المحاورات ما يكشف عن قدرة الخطاب الإصلاحي على مواجهة رغبة المسُتشرقين في ترسيخ العجز والتخلف داخل نفوس المسلمين للسيطرة عليهم.

[1]- حسن حنفي: محمد إقبال، ص 395.
[2]- المرجع نفسه: ص 441.
[3]- المرجع نفسه: ص 392.

من جانب آخر، كشف محمد البشير الإبراهيمي عن كون المسُتشرقين "مجموعة من الموظفين الحكوميين، وما هم إلا تراجمه للحكومات الاستعمارية، يترجمون لها معاني الشرق، ويدلونها على المداخل إلى نفوس أبنائه، وإلى استغلال أوطانه، وما هم إلا آلات في أيدى وزارات الخارجية تستعملها لإبطال حق الشرق، وإحقاق باطلها، ولبقاء الأمم الضعيفة في الاستعباد "[1]. ونظر الإبراهيمي إلى هؤلاء الطائفة من المسُتشرقين على أنهم مبشرون بالاستعمار، ولكن بالمقابل لم يغفل عن تقدير مجموعة من المسُتشرقين قدَّسوا الروح العلمية، وقاموا بتحقيق العديد من النصوص والكتب الإسلامية، كما أن منهم من أنصف حضارة الإسلام وثقافته.

وبالتالي فإن ثمة رؤية للاستشراق بأنه آلة المعرفة الجبارة التي وظَّفها الاستعمار للسيطرة على العالم الإسلامي، فهم جماعة من الشبان تربوا تربية استعمارية ليعملوا في المستعمرات، ولتكون المعرفة في خدمة المستعمر، وإذا كان زكي مبارك (1892-1952) يرى أن للمسُتشرقين أخطاء في شرح قواعد الإسلام، وخصوصاً حين يتحدثون عن الرسول، فهو مع ذلك يقر بأنهم قدموا خدمات جليلة للإسلام، ويقول: "أنا لا أهوِّن من أغلاط المسُتشرقين، ولا أدعو إلى متابعتهم من غير بصيرة، ولا روية، ولكني أجزم بأن أعمالهم أدخلت كثيراً من عناصر الحيوية في الدراسات اللغوية والإسلامية، وليس في الدنيا شر خالص، وإنما النفع في أعمال هؤلاء الباحثين أقوى وأغلب"[2].

في ضوء ما سبق نتساءل: ما هي حدود موقف محمد إقبال من الاستشراق؟ هل تأثر بالمنهج الاستشراقي في الدراسات الإسلامية؟ وهل تعاون مع المسُتشرقين أم كان موقفه رافضاً لهم؟

بداية يمكن القول أنه قد تعاون مع المستشرقين واحتك بهم بشكل مباشر، حيث أشار عليه السير (توماس أرنولد) المسُتشرق الانكليزي الذى كان يقوم بتدريس الدراسات الإسلامية في جامعة "عليكرة "بضرورة الذهاب إلى إنكلترا للحصول على الدكتوراه، فساعده على الذهاب إلى هناك ليدرس الاقتصاد والقانون، كما حصل على الدكتوراه في الفلسفة من ألمانيا. ونجده يهدي هذه الرسالة إلى توماس أرنولد، فيقول: "هذا الكتيب هو الثمرة الأولى لما تلقيته منكم خلال السنين العشر من ثقافة أدبية وفلسفية، وإني ألتمس إهداءه إلى اسمكم عرفاناً بالجميل، لقد كانت أحكامك عليّ تتسم دوماً بروح السماحة، وإني لآمل أن يكون حكمك على هذه الصفحات نابعاً من الروح ذاتها "[3].

من جانب آخر، ترجم المسُتشرق الانكليزي نيكلسون لإقبال ديوانه (أسرار الذاتية) إلى اللغة

[1]- محمد البشير الابراهيمي: لجنة فرانس - إسلام - الأعمال الكاملة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1 1997 جـ3، ص 351.

[2]- زكي مبارك: نفعهم أكثر من ضررهم، الشرق والغرب، جمع محمد كامل الخطيب، وزارة الثقافة السورية، دمشق 1991، جـ2، ص 577.

[3]- محمد إقبال: تطور الفكر الفلسفي في إيران، ص 11.

الانكليزية، ونشرت هذه الترجمة في لندن عام 1920، وكان إقبال قد بعث إليه بتعليق موجز شرح فيه فكرة الذاتية، فاستفاد من هذا التعليق الموجز، وهو يعد مقدمة للترجمة ثم علق البعض من أدباء الغرب على هذه المثنويات، وأبرزوا بعض محاسنها ومزاياها [1]. والواقع أن نيكلسون كان معجباً بمحمد إقبال وتجربته الوجدانية، وكان ينظر إليه كأحد رسُل العصر الحديث، ومن ناحية أخرى فقد نشرت أنا ماري شميل ترجمة لرسالة (جاويد نامة) رسالة الخلود، و(رسالة المشرق)، و(جناح حبريل) إلى الألمانية، وكانت ترى أن السير محمد إقبال ينتمي إلى ثلاثة أحياز روحية تعتبر منابع آثاره العظيمة، هي: حيز القارة الهندية، وحيز العالم الإسلامي، وحيز الفكر الغربي.

كذلك ترجم المسُتشرق الإنكليزي أرثر أربري العديد من أعمال إقبال إلى اللغة الانكليزية، وعلى رأسها ديوان (نفي الذاتية)، ومما لا شك فيه أن ثمة تعاوناً بين إقبال والمسُتشرقين على مستوى الدرس التعليمي، فقد تعلم منهم وتأثر بهم، كما أسهموا هم في نقل معظم تراثه الشعري إلى اللغات العالمية كالفرنسية والانكليزية والألمانية.

ولا شك في أن أثر الاستشراق واضح على أعمال إقبال الفكرية، وخصوصاً الأعمال المبكرة من حياته، ففي رسالته عن (الفكر الفلسفي في إيران) كان حريصاً على عرض تطور الفكر الفلسفي الإيراني منذ فترة ما قبل الإسلام حتى العصر الحديث، ويكشف بوضوح عن طبيعة التطور التاريخي فيه، ويعترف بأن تتبع سلسلة المؤثرات أصبح منهجاً وتقليداً لدى المسُتشرقين، وهو ما ينطوي على قيمة تاريخية من دون التقليل من أهمية العقل الإنساني، وإمكانية اكتشاف الحقيقة نفسها في عصور، ولدى شعوب مختلفة [2].

ويكشف حسن حنفي عن مدى استقاء إقبال لمادة بحثه السالف من المسُتشرقين فيقول: "ويستقى محمد إقبال في عمله معلوماته عن ماني من إردمان، وعن الإسماعيلية من ماكدونالد، وعن الأشعري عن سبيتا، وعن الجيلي من ماثيو أرنولد، وعن ملا صدرا من دي جوبينو. وعن علماء التاريخ والحضارة والدين يعتمد إقبال على (قصة الخلق) لكلود، ويحيل إلى بعض المستشرقين المنصفين مثل توماس أرنولد، واعترافه بانتشار الإسلام سلماً في جنوب شرق آسيا وأفريقيا "[3].

ويظهر منهج التأثير والتأثر في كتابه عن (تجديد التفكير الديني في الإسلام)، " فنظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزأ قد تأثرت بالبوذية، وعقيدة المهدي عند ابن خلدون مستمَدّة من المجوسية الأصلية، فالمجوس هم الأصل مع أنها في صلب الفكر الإسلامي السنِّي والشيعي،

[1]- جاويد إقبال: النهر الخالد ج2، ص 204.

[2]- حسن حنفى: محمد إقبال، ص 463.

[3]- المرجع نفسه: ص 465.

واستلهم فلاسفة الاسلام آراءهم في النفس من الفكر اليوناني وأدخل في حظيرته أقواماً ومللاً متعددة كالنساطرة واليهود وأتباع زرادشت".[1]

ويبدو أثر الاستشراق واضحاً في طيات كتابه عند التجديد، "فيعتمد على تلخيص ماكدونالد لمضمون كتاب دلائل الحائرين لموسى بن ميمون في مجله إيزيس، كما يعتمد على نشر ماسنيون نصوص الحلاج، كما يذكر آراء المسُتشرقين مثل ماكدونالد الذي وصف (نجد) بأنها أطهر بقعة في عالم الإسلام الذى دب إليه الانحلال، ويرد على تساؤل هورتن: هل شريعة الإسلام قابلة للتطور ؟ ويستشهد برأي فون كريمر على أن الرومان أصحاب تشريع لذلك جاءت المسيحية بعقيدة روحية، في حين أن العرب أصحاب عادات وتقاليد، وجاء القرآن بالمبادئ العامة للتشريع تاركاً للمسلمين حق الاجتهاد"[2]. وخلاصة القول أن هناك تأثراً كبيراً من إقبال بآراء بأعمال المسُتشرقين في مؤلفاته، وقلما تجد روحاً نقديه عند إقبال تجاه الجوانب السلبية في أعمال المسُتشرقين.

إن الاستثناء الوحيد في نقاش إقبال للآراء الاستشراقية هو نقاش لكلام المسُتشرق المجرى اليهودي غولدزيهر عن السنَّة، وقال عن جهده: "إنه قد أخضعها للفحص الدقيق على ضوء القوانين المستحدثة في النقد التاريخي، وانتهى في بحثه هذا إلى أن الأحاديث في جملتها لا يوثق بصحتها، وتعرض للحديث نفسه كاتب أوروبي آخر، فبعدما فحص مناهج المسلمين في تحقيق صحة الحديث أشار إلى إمكانية وقوع خطأ من الناحية النظرية، وقال: إن الجانب الأكبر من السنة التي يعتبرها المسلمون صحيحة هي سجل صادق يصور ظهور الإسلام ونموُّه في أول عهده "[3]. ويرد إقبال مؤكداً على قيمة الرأي الثاني الذى عرضه فيقول إن قيمة السنة في شرح القرآن، وفي فهم الحياة في مبادئ التشريع التي صرح بها القرآن، وهذا الفهم وحده هو الذي يعيننا عندما نحاول تأويل أصول للتشريع تأويلاً جديداً.

[1]- المرجع نفسه: ص 485.
[2]- المرجع نفسه: ص 486.
[3]- محمد إقبال: تجديد التفكير الديني، ص 197.

خواء الرأسمالية الديمقراطيَّة

هل آن أوانُ السيطرة على عالم ما بعد الغرب؟!

تحقيق: وولفغانغ ستريك

خواء الرأسماليَّة الديمقراطيَّة

هل آن أوانُ السيطرة على عالم ما بعد الغرب؟!

تحقيق: وولفغانغ ستريك Wolfgang Streeck [*]

بعد أكثر من رُبع قرنٍ على انقضاء الحرب الباردة، اجتاح الاضطرابُ نظامَ الدولة العالميّ سواء داخل البلدان نفسها أم في مقابل بعضها البعض. السبب الرئيس للفوضى المتنامية يعود في التقدُّم السريع لـ «العولمة» الاقتصادية الرأسمالية الأمر الذي فاق قدرة المجتمعات الوطنية والمنظّمات الدولية على بناء مؤسّساتٍ فعّالة للحُكم الاقتصادي والسياسي. ومع انغراسها في الأسواق وعدم حصول العكس، أُصبحت هذه المجتمعات محكومةً بـ«قوى السوق» وليس بحكوماتها ومُواطنيها. أمّا الأسواق والشركات العالمية، فهي محكومة بشكلٍ ضعيف بمؤسّساتٍ ارتجالية وغير حكومية على الأغلب تنصبُّ في ما يُسمّى «الحكم العالمي».

هذه القضية كانت مدار حوارات معمّقة شهدها المؤتمر الدولي الذي انعقد في تايبه عاصمة تايوان في حزيران (يونيو) من العام الماضي 2018م. والجدير بالذكر ان المؤتمر المشار إليه تمحور حول عنوان رئيسي هو: «الانتقال من عالم عربي المحور الى عالم ما بعد الغرب»، وقد تولى الباحث الألماني البروفسور وولفغانغ ستريك عرض وتحليل النتائج الاجمالية للأبحاث والمداخلات.

المحرِّر

تظهرُ المشاكل الجديدة يوماً بعد آخر على مستوى تقديم النزاعات السياسية على المصالح والقِيم والهويات، فضلاً عن بروز التعقيدات والمعضلات التكنوقراطية في السياسة الوطنية والدولية. وهذه الفوضى المنهجية أدَّت إلى انتشار الشعور بالحيرة، وقد يُخبّئ المستقبل للعالم الرأسمالي حقبةً من التقلُّب الحادّ حيث تتفكّك المنشآت المسلَّم بها ولا تحلُّ مكانها مُنشآتٌ جديدة.

---

*ـ باحث وأكاديمي ألماني.

ـ نقلاً عن مؤسسة ماكس بلانك لدراسة المجتمعات في مدينة كولدنيا الألمانية.

ـ ترجمة: هبة ناصر.

نموذج التدهوُر:

اتّخذت رأسمالية ما بعد الحرب في الدول الغربية الرئيسية هيئة الرأسمالية الحكومية التي عُرفت أيضاً بـ«الرأسمالية المُدارة حكومياً»[1]. لم تعد الدولة المسؤولة عن تطبيق الرأسمالية بعد الحرب ليبراليةً كتلك التي شهدتها الحقبات السابقة من تاريخ الرأسمالية. انتصرت هذه الرأسمالية على الفاشيَّة في الولايات المتحدة وبريطانيا، ولكن ليس انطلاقاً من كونها رأسماليةً ليبرالية بل لأنّها تمكّنت من تحريك القدرات الإنتاجية للاقتصاد الرأسماليّ في سبيل هدفٍ اجتماعي شامل وهو الانتصار في الحرب، وذلك عبر قيام الدولة بالإشراف على الأنشطة الاقتصادية والتخطيط لها بشكلٍ كبير.

خلال العقود التالية التي شهدت تحوُّل الرأسمالية إلى «اقتصادٍ مُختلط» في الخمسينيات والستينيات، تَواصل التخطيط الاقتصادي الذي طُبِّق على نطاقٍ واسعٍ في الاقتصاد الحربيّ بطرقٍ مُعدَّلة. وقد تجلَّى الدرس الصعب خلال سنوات الحرب حينما أثبتت الرأسمالية الليبرالية غير المحكومة أنّها تُشكِّلُ كارثةً اقتصادية وسياسية. ومع بروز نموذجٍ آخر في المجتمع الصناعيّ - أي الاشتراكية التي قدّمت بديلاً جذّاباً ظاهرياً عن الرأسمالية- لم يشكّ أحدٌ في ضرورة سيطرة حكومةٍ قوية وناشطة على الاقتصاد الرأسمالي لكي تمنعه من تدمير مجتمعه ونفسه في النهاية.

نُظّمت الرأسمالية المُدارة حكومياً في «العالم الحرّ» على يد الولايات المتّحدة مع انبثاق «الصفقة الجديدة» خلال الثلاثينيات. بقيادة أميركا، وانطلاقاً من تنافسها العالميّ مع الاشتراكية، سُمح بدخول «أنماطٍ رأسمالية»[2] وطنية.

ضمن حدودٍ معيّنة، ما دام ذلك يُساعدُ في تثبيت الحكومات غير الاشتراكية الموالية لأميركا والمستعدّة لدمج عناصر اليسار في الوقائع الاجتماعية الوطنية والمشاركة في إدارة المنظومات الاقتصادية الوطنية الرأسمالية الشبيهة بـ«الصفقة الجديدة».

---

[1]-Brown, Wendy, 2015: Undoing the Demos: Neoliberalism's Stealth Revolution Cambridge, Mass.: The MIT Press.

[2]-Hall, Peter A. and David Soskice, eds., 2001: Varieties of Capitalism: The Institutional Foundations of Comparative Advantage. Oxford: Oxford University Press.

-Streeck, Wolfgang, 2011: E Pluribus Unum? Varieties and Commonalities of Capitalism. In: Granovetter, Mark and Richard Swedberg, eds., The Sociology of Economic Life. 3rd edition. Boulder, Colorado: Westview, 419-455.

كانت الرأسمالية المُدارة حكومياً رأسماليةً ديمقراطية، واختلفت عن سابقتها الليبرالية وكذلك عن الرأسمالية الفاشية والاشتراكية الستالينية. مع نهاية الحرب العالمية الثانية، تبنّت الدول الرأسمالية تحت القيادة الأميركية **نموذجاً مُشتركاً ونمطيّاً عن الديمقراطية** اتّسم بإجراء انتخابات حرّة، واعتماد الحكومات على أغلبية نيابية، ووجود أحزابٍ سياسية ذات قاعدة عريضة تتشكّلُ من حزب اليسار الوسط وحزب اليمين الوسط، وتوفُّر وسائل إعلامية ذات تعدُّدية عموماً، وبروز نقاباتٍ تجارية قوية تملكُ حقَّ الإضراب، وعقد اتفاقياتٍ جماعية تمّ التفاوض عليها بحرية لتنظيم الأجور وظروف العمل، وممارسة قمع مُعتدل فقط للمعارضة إلاَّ حينما تقتربُ الأمور من البديل السوفياتي-الاشتراكي الذي يُهدِّد بالحلول مكان الرأسمالية الديمقراطية المُدارة حكومياً[1].

والواقع أن الديمقراطية النمطية ساهمت في تصويب ناتج الأسواق الحرّة والانتشار الحرّ لحقوق الملكية الرأسمالية وذلك ضمن حدود. وحُدِّدت هذه الديمقراطية مؤسّساتياً لتكون محرّكاً للتقدُّم الاجتماعي والاقتصاديّ عبر المساومة الاجتماعية، وتعبئة الدعم الشعبيّ للرأسمالية من خلال التدخُّل عبر إعادة توزيع ناتج السوق مع الإبقاء على أُسس الاقتصاد السياسي الرأسمالي الذي يشمل الملكية الخاصة والأسواق الحرة والمنظَّمة. وقد تجلّت المساواة الديمقراطية المتحقّقة عبر إعادة التوزيع في الرواتب وحصص الأجور التي تزايدت بشكلٍ بطيء ولكن مُطّرد، والتوظيف الثابت والمضمون - بل الاعتراف بالتوظيف كحقٍّ اجتماعي وسياسي- والتأمين الاجتماعي الشامل الذي يتكيّف على الدوام مع الحاجات الاجتماعية الناشئة حديثاً، والإمكانيات الاقتصادية المتنامية التي تُفضي إلى «نزع الطابع السلعي» عن الحياة الاجتماعية، كلّ ذلك مع إزالة أسوأ أشكال الظلم الاجتماعي والاقتصادي ممّا بشّر بـ«عصر تراكم» الدَّخل المادي والثروة ومعايير العيش وفُرص الحياة.

تجدر الإشارة إلى أن المفاوضة الجماعية[2]، وانتشار الرعاية الاجتماعية، وإعادة توزيع الدَّخل من الأعلى إلى الأسفل، تناسبت مع سياسة اقتصاد كينزي[3] المبنيّة على ديمقراطية المساواة في سبيل تحويل الاقتصاد الرأسماليّ إلى آلةٍ لصناعة الثروة الجماعية عبر استغلال نزعة محدودي الدَّخل للاستهلاك كمحركٍ للنموّ الاقتصادي، وذلك من أجل خدمة الأهداف الديمقراطية من قبيل التوظيف التام.

[1]-Streeck, Wolfgang, 2016: How Will Capitalism End? Essays on a Failing System. London and Brooklyn: Verso Books, Introduction.

[2]- المفاوضة الجماعية هي عملية تفاوض بين أرباب العمل ومجموعة من الموظفين تهدف إلى التوصل إلى اتفاقات لتنظيم ظروف العمل.

[3]- الاقتصاد الكينزي: مجموعةٌ من النظريات الاقتصادية المنسوبة إلى عالم الاقتصاد البريطاني **John Maynard Keynes**.

لقد تفكّكت هذه التركيبة المؤلّفة من الرأسمالية المُدارة حكومياً، وديمقراطية إعادة التوزيع، والنموّ الكينزي في السبعينيات، مع انطلاقة ثورة الليبرالية الجديدة. كان أحد أبعاد هذا التفكُّك وقوعُ تغييرٍ تدريجي- ولكنّه كاد يكونُ تحوُّلياً- على مستوى العلاقة بين الرأسمالية والوطن/الدولة جاء كجزءٍ من عمليةٍ علمانية تمثّلت بـ **التدويل** الاقتصادي والسياسي والاجتماعي، أي «العولمة». باختصار، كانت الأسواق في السابق مغروسةً في الدول ولكنّ الدول أضحت الآن مغروسةً في الأسواق ممّا تسبّب في النهاية بتحرير المنظومات الاقتصادية السياسية المحليّة، وعملية صناعة السياسية الوطنية، وإن كان بوتيرةٍ مُختلفة وأشكالٍ مُتباينة حول العالم.

مع تحكُّم الرأسمالية بالدول بدلاً من تحكُّم الدول بالرأسمالية، أصبح «التنافس» واقعاً في الحياة الاقتصادية والاجتماعية، وهدفاً وطنياً ينبغي تحقُّقه عبر «الإصلاح» السياسيّ، ومعياراً مؤسّساتياً لـ«إعادة الهيكلة» من دون هوادة. استلزم هذا في الجوهر فصل الوطن/الدولة الديمقراطية عن الاقتصاد الرأسمالي الجديد المتحرِّر المحكوم بالسوق تزامناً مع الانتقال من نموذج النموّ الكينزي إلى الهايكي[1]. طرح النموذج الهايكي ضرورة ازدهار الرأسمالية عبر إعادة التوزيع، ولكن ليس من الأعلى إلى الأسفل بل العكس وذلك بهدف تعزيز **دوافع العمل** عند النقطة الأدنى، و**دوافع الاستثمار** عند النقطة الأعلى من قائمة توزيع الدَّخل[2].

التحوُّل من الديمقراطية الوطنية إلى التحكُّم العالمي:

من أين أتت «العولمة»؟ لا يوجد إجماعٌ حول الإجابة ولا يسع المجال هنا للنقاش، ولكنّني أقترحُ أنّها كانت وسيلة لإخراج رأس المال من الأنظمة الاجتماعية الديمقراطية الوطنية خلال مرحلة ما بعد الحرب، مع وضع فائدة كبيرة على رأس المال لدى استخدام تكنولوجيات جديدة في مجال النقل والمعلومات. بشكلٍ عام، يُعدُّ غزوُ الأراضي البِكر بمعناه الأعم أمراً أساسياً في عملية التكديس الرأسمالي (Landnahme)[3].

من الأهمية بمكان القول أنّ العولمة لم تكن لتتقدّم من دون تواطؤ الدول والبلدان التي نُزعت

[1]- الاقتصاد الهايكي: مجموعةٌ من النظريات الاقتصادية المنسوبة إلى الفيلسوف وعالم الاقتصاد الألماني
Friedrich August von Hayek.

[2]- **Streeck, Wolfgang, 2017: Buying Time: The Delayed Crisis of Democratic Capitalism. Second Edition, With a New Preface. London and New York: Verso Books.**

[3]- مُصطلح يعني «انتزاع الأراضي». جرى الاستخدام المجازي للمفهوم من قِبل **Rosa Luxemburg**، 2013.

سُلطتها على يد العولمة نفسها، والتي سمحت بتجرُّدها من القوة التي لم يعد بمقدورها ممارستها بشكلٍ مسؤول وبالاستجابة للظروف. وقد برزت أسبابٌ عدّة لهذا الأمر، مروراً بمنافع التجارة الحرّة للمستهلكين، إلى منافع منظومات الإنتاج الدولية للشركات المتوخّية للربح. كان بالإمكان أيضاً الاستناد إلى «العولمة» لتبرير التخفيضات في مجال الإنفاق الاجتماعي أو الأمن الوظيفي وحقوق العمّال عموماً، وذلك بهدف إعادة الانضباط في صفوف العمّال والنقابات التجارية والمواطنين الذين «فسدوا» بعد فترةٍ طويلة من النموّ الثابت والتقدُّم الاجتماعيّ.

ومن المجدي الإشارة هنا إلى أن الأحزاب والحكومات الاجتماعية - الديمقراطية عمدت إلى تجنيد الضغوط التنافسية في الأسواق العالمية من أجل استعادة القدرة على التحكُّم بالشعوب على حساب قيام حكومةٍ شعبية. أما الدول والتحالفات السياسية المختلفة فقد امتلكت غاياتٍ مُتباينة للاعتماد على «العولمة» كأداةٍ سياسية، وتفاوتت هذه الغايات بين الاستراتيجيات الاجتماعية - الديمقراطية الرامية إلى بناء التخصُّص الوطني في الأسواق العالمية إلى التدمير الليبرالي الجديد للتوظيف الصناعي المحليّ في مسار «التوسُّع الماليّ». وتبرزُ الولايات المتّحدة كمثالٍ خاص لدولةٍ تسلُّطية تنظرُ إلى «العولمة» كوسيلةٍ لتوسِعة نظامها المحليّ وبُنيتها الشركاتية إلى سائر العالم، ونزْعِ السيادة الوطنية في جميع الدول والإبقاء على هيمنة دولةٍ واحدة[1].

في الواقع، قد يكون من الأنسب التحدُّث عن عودةٍ إلى ما كان يُسمّى بـ«اللاسلطة الرأسمالية» والتي لم تكن «لاسُلطة» بالمعنى الحقيقي للكلمة بل حُكماً للأسواق والتراتبيات الشركاتية التي لم تُعدَّل عبر التدخُّل السياسيّ. يمُكنُ تعريف الحكم بشكلٍ عام كنمطٍ حر من تنظيم الإنتاج الذي لا يخضع للمساءلة الديمقراطية ويفتخرُ بذلك.

لقد تفاوضت الدول والشركات والمنظّمات العالمية وجميع أنواع ممثّلي «المجتمع المدني» - المعيّنين من قبل جهاتٍ مُحدّدة أو من قِبل أنفسهم- حول موضوع الحكم. هذا الحكم يتحيّزُ لمصلحة الذين يُطبّقون حقوق الملكية الخاصة ويستطيعون أن ينزعوا من طرفٍ واحد وسائلَ الإنتاج الخاضعة لسيطرتهم من الولايات والمناطق التي ترفضُ الإذعان لمتطلّباتهم. في ظلّه، لا توجد قوةٌ شعبية تستطيعُ موازنة القوة الخاصّة لرأس المال، وإن وُجدت فإنّها تكونُ ضعيفةً.

من الناحية الفكرية، يُوصَف الحكم - وعلى وجه الخصوص الحكم العالميّ- بأنّه تفويض

[1]- Anderson, Perry, 2013: Imperium. New Left Review. No. 83, September/October 2013, 5-111.

«الخبراء» بـ«حلّ المشكلات» واستثناء الأشخاص الذين يُعتبرون عُرضةً للغوغائية الشعبية عن عملية اتّخاذ القرار لأنّهم لا يستطيعون فهم القضايا المعقَّدة التي تنشأُ في الاقتصاد العالمي. بغضّ النظر عمّا يستطيعُ الحكم تحقيقه، إلا أنّه يعجزُ عن تنفيذ وظيفتين أدّتهما الرأسمالية الديمقراطية عموماً: تصحيح نتائج السوق في اتّجاه المساواة، وكبح النزعات الداخلية للاقتصاد الرأسمالي نحو التسليع غير المحدود للعمل والأرض والمال، وذلك عبر التنظيم الفعّال.

في ظلّ الحكم العالمي، تعني الرأسمالية غير المحكومة مُطلقاً أو المحكومة بشكلٍ قاصر أمرين: الرأسمالية المحرَّرة من التحكُّم الديمقراطي، والرأسمالية المفتقِدة للاستقرار السياسي. وكنتيجةٍ للثورة الليبرالية الجديدة، هي اليوم أكثر رأسماليةً، وأقلّ استقراراً وعدلاً، وأكثر اتّجاهاً نحو الأزمات، ومدفوعةً أكثر بالسوق، وأقل قدرةً على الحفاظ على نظامٍ اجتماعي مُعتمد.

فبعدما استخلصت الرأسمالية المتطوِّرة نفسها من الساحة بعد الحرب، انخفضت مُعدّلات النموّ، وتنامى انعدامُ المساواة، وتزايد الدَّين العام والخاص بنسبةٍ فاقت بشكلٍ كبير النموّ الاقتصادي. وتزامناً مع النموّ المنخفض، ارتفعت معدّلات الربح، وهبطت أسهم العمل، ووصل انعدام المساواة إلى مستوياتٍ غير معهودة منذ القرن التاسع عشر. وقد ترافقت الرأسمالية المنزوعة من الطابع الاجتماعي والمتّجهة نحو نموذج النموّ الهايكي مع إعادة تشكيلٍ عميق للمجتمع الرأسمالي يخضعُ لحكم الأقلية[1].

حريٌّ القول أن الرأسمالية بعد الحكومة، كما الرأسمالية الليبرالية قبل الحكومة، هي رأسماليةٌ متأزِّمة. لقد ولّى زمن ثقة الحكومات الوطنية بسيطرتها على الاقتصاد الرأسمالي، تلك الثقة التي كانت تدفعها إلى إصدار الوعود لناخبيها بحصول نموٍّ مُستقر من دون التعرُّض للصعود والهبوط الدوري، والخلوّ من الأوهام الاقتصادية والأزمات المالية والتغيير البُنيوي غير المحكوم.

تُشكِّلُ الرأسمالية في ظلّ الحكم الدوليّ عالماً من **الحيرة**، للجميع أساساً، وخصوصاً لغير

[1]-Tomaskovic-Devey, Donald and Ken-Hou Lin, 2011: Income Dynamics, Economic Rents and the Financialization of the US Economy. American Sociological Review. Vol. 76, No. 4, 538- 559.
-Alvaredo, Facundo, Anthony B. Atkinson, Thomas Piketty and Emmanuel Saez, 2013: The Top 1 Percent in International and Historical Perspective. Journal of Economic Perspectives. Vol. 27, No. 3, 3- 20.
-Piketty, Thomas, 2014: Capital in the Twenty-First Century. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
-Harrington, Brooke, 2016: Capital without Borders: Wealth Managers and the One Percent. Cambridge, MA: Harvard University Press.

القادرين على نقل حيرتهم إلى الآخرين، والمحصورين في نقطة الاستقبال داخل منظومة إدارة الحيرة الآخذة بالتطوّر على أيدي الشركات الكبيرة والعائلات الحاكمة. من دون الحكومة، تعني الحيرة أموراً مُتباينة بالنسبة إلى الطبقات الاجتماعية والمناطق والدول المختلفة. يتجلّى الأمر في انهيار الأهرام المتضخِّمة من الدَّين، وطرح أسواق العمل بشكلٍ مُتنامٍ لوظائف غير ثابتة، وفي نتائج اختبارات السياسة المالية التي تُجريها المصارف المركزية «المستقلّة» التي لا تخضعُ للمساءلة الشعبية. يتجلّى أيضاً في إعادة تصدير العنف على هيئة الإرهاب من الدول الطَرَفية التي دمّرتها الأزمات والتدخُّلات العسكرية من قِبل القوى المسيطِرة على المنظومة الرأسمالية العالمية، تلك القوى التي تسعى لإملاء شروط «العولمة» الخاصّة بها على الدول الطَرَفية عبر «الحكم العالمي».

الثورات الشعبية:

تسبّبت العولمة بوقوع اختراقٍ عميقٍ للمجتمعات المؤلَّفة وطنياً من قِبل الأسواق والشركات العالمية. وقد تمثّل إجماع اليمين واليسار الوسط خلال العقدين أو العقود الثلاثة الماضية - أي عصر الثورة الليبرالية الجديدة- في ضرورة انفتاح المنظومات الاقتصادية السياسية الوطنية على العالم واندماجها في الأسواق العالمية للرأسمالية الحديثة لكي لا تتقهقر بشكلٍ يائس في المنافسة العالمية. تطلَّب الأمر إزالة الضوابط التنظيمية للحماية الاجتماعية، أو إعادة صياغة هذه الضوابط بهدف زيادة «التنافس» الخارجي والداخلي بين المجتمعات الاقتصادية الوطنية.

من خلال هذه العملية، تنامى عدد «الخاسرين» في الميدان الاقتصادي والثقافي بشكلٍ بطيء ولكن مُتواصل حتّى بلغ الحد الذي تحوّل فيه إحباطهم إلى قوةٍ سياسية. حلّت تلك اللحظة في آنٍ واحد تقريباً على طول المجتمعات الرأسمالية المتطوِّرة حينما أصبح معروفاً في النهاية أنّ التعافي السريع الموعود من الأزمة العالمية للعام 2008 كان مجرّد وهم. واتّضح أيضاً أنّ النموّ بعد «الكساد الكبير» -إلى الحدّ الذي ظهر للعيان- كان مُوزّعاً بشكلٍ غير عادل على نحوٍ يفوقُ ما سبق، وأنّ نسبة واحدٍ بالمئة فقط قد سيطرت عليه بشكلٍ تام في بعض الدول. إحدى النتائج برزت في خسارة الأحزاب السياسية - اليمين الوسط واليسار الوسط التي مثَّلت الإجماع الدوليِّ- للدعم. لطالما انخفضت المشاركة الانتخابية في عالم «منظّمة التعاون الاقتصادي والتنمية» (OECD)[1]،

[1]- Schäfer, Armin and Wolfgang Streeck, 2013: Introduction. In: Schäfer, Armin and Wolfgang Streeck, eds., Politics in the Age of Austerity. Cambridge: Polity Press.

ولكنّها ارتفعت الآن في عددٍ كبيرٍ من الدول مع تحوُّل الناخبين نحو أحزابٍ أو تحرُّكات جديدة لم تعد وسطية وأصبحت أكثر تطرُّفاً وانتماءً بمجملها إلى اليمين، والتي أطلق عليها مُنافسوها صفة «الشعبوية».

لقد عجز حزب اليسار الوسط ذو التوجُّه الدوليّ في التعبير عن الحركة الصاعدة المضادّة للموجة الجديدة من التقدُّم الرأسمالي تجاه «مجتمع المعرفة» و«ما بعد الصناعة» العالميّ أو «الاقتصاد الخِدماتي»، وما تبقّى للخاسرين كان اللجوء إلى القومية وأحياناً العداء للمهاجرين. ولم تُحقِّق «النزعة الشعبية»، سواء كانت يمينية أم يسارية، أغلبيةً حاكمة في أيّ دولة - ربما باستثناء إيطاليا والولايات المتّحدة- ولكنّها أصبحت الآن قويّةً في كلِّ مكانٍ تقريباً من العالم الغربيّ ممّا يجعلُ تشكيل الحكومات أمراً مُعقَّداً، إن لم يكن مُستحيلاً، بالنسبة إلى الأحزاب الديمقراطية المنتمية إلى اليمين الوسط أو اليسار الوسط[1].

حتّى في الأماكن التي لا يكونُ فيها الأمر كذلك، تجدُ الحكومات نفسها مضطرّة للاستجابة بطريقةٍ ما إلى مطالب المعارضة الجديدة وعناصرها. يأتي على رأس هذه المطالب وضْع القيود على التجارة الحرّة، والسيطرة على الهجرة من أجل حماية الوضع الاقتصاديّ للسكّان المحليّين من التدهور بشكلٍ أكبر وبهدف حفظ حياتهم الاجتماعية من التفكُّك المتواصل. ومن بين الانشقاقات السياسية والاجتماعية الجديدة التي تُعبّئ سياسة الديمقراطية الرأسمالية يبرز انقسامٌ متنامٍ بين المدن الكبيرة «ذات الطابع الدولي» أغلب الأحيان من ناحية، وبين الريف المحيط بها من ناحيةٍ أخرى.

تجدر الإشارة هنا إلى أن الانقسام لا يتعلّق فقط بالدَّخل، رغم أنّ المدن قد انبثقت كأقطاب نموّ جديدة في مجتمع ما بعد الصناعة، ولكنّه يتعلّق أيضاً بالقيم الاجتماعية وأساليب الحياة الثقافية،كما يتّضحُ على وجه الخصوص في التصويت البريطانيّ على الانفصال عن الاتّحاد الأوروبيّ، بينما

[1]- ينطبقُ هذا الأمر على ألمانيا أيضاً التي عُدَّت لحدّ الآن مثالاً للاستقرار السياسي. أمّا إيطاليا، فهي مُنقسمةً الآن سياسياً بين «نزعة شعبية» يسارية ويمينية مع نتائج غير مؤكَّدة. كُسح حزبا الوسط - الاشتراكيون والمحافظون- في العام 2017 في فرنسا على يد نوعٍ جديدٍ من «النزعة الشعبية الوسطية» أو البونابارتية. كذلك لم يتمكّن الجمهوريون أو الديمقراطيون من السيطرة على زمام الحكم في الولايات المتّحدة سواءً معاً أم عبر الفوز بأغلبية حاسمة حاكمة. انتُخب ترامب كنتيجة لثورة ضمن الحزب الجمهوري، كما حصل مع ساندرز في الحزب الديمقراطي. أمّا في النمسا، فقد تمكّن المحافظون من السيطرة على الحكومة فقط عبر إظهار أنفسهم كحزبٍ يحملُ النزعة الشعبية في قلب اهتماماته، وبقيادة فردٍ يتصرّفُ كثوري بوناپارتيّ، ومن خلال دعوة أنصار النزعة الشعبية من حزب اليمين للانضمام إليهم في تحالف وطنيّ. أمّا في هولندا، فنال حزب الديمقراطيِّين الاشتراكيين **Partij von de Abeid** الذي كان ذا أهميةٍ يوماً ما، أقلّ من خمسة بالمئةٍ من الأصوات.

الحياة في المدن العالمية «ذات طابع دولي» و«ليبرالية» وتقبلُ المنافسة العالمية والهجرة، إلا أنّ الناس في المناطق الداخلية - وبعضهم اضطرّوا للانتقال من المدن لعدم قدرتهم على تحمُّل نفقات العيش هناك- يميلون للشعور بأنّ دولتهم التي لا تعتبرُ أنّ وظيفتها هي حماية مُواطنيها من المنافسة الأجنبية قد هجرتهم وتخلّت عنهم.

تمتدُّ أزمة منظومة الدولة الحديثة لتشمل أطرافَ الرأسمالية وليس فقط مراكز الرأسمالية نفسها. فدول بريكس الرئيسية (BRICS) - التي مُدحت ذات يوم كمناطق رئيسية تحتضنُ النموّ الاقتصاديّ المستقبلي- تتجه الآن نحو الفساد والركود (البرازيل، روسيا، وجنوب أفريقيا)، بينما يتنامى عدد «الدول الفاشلة» مروراً من أفريقيا الغربية، وصولاً إلى جنوب شرق آسيا. حيثما اختفت الآمال بوقوع «تقدُّم» سلمي نحو مستويات ازدهار أميركا الشمالية وأوروبا الغربية، ترك الناسُ أوطانهم ساعين للالتحاق بالعالم الرأسماليّ المتطوِّر عبر الهجرة إلى هناك.

في الوقت نفسه، يؤدّي التفكُّك المتصاعد للنظام الاجتماعي والسياسي في المجتمعات الطَرَفية- الذي يأتي غالباً كنتيجة المغامرات العسكرية الغربية نيابةً عن النخب الوطنية المتكاتِفة- إلى نشوء تحرُّكاتٍ ألفية مُنظَّمة حول الفكر الديني المتطرِّف. ينقلُ بعض هؤلاء الأفراد إحباطهم من الدول الطَرَفية إلى مراكز العالم الرأسماليّ حيث ينخرطون في أنماطٍ إرهابية من الحرب على مستوى الثقافة والطبقية الاجتماعية، ويُجنِّدون المهاجرين من الجيل الثاني أو الثالث في مناطقهم. وتتمثّلُ النتائج في وقوع المزيد من التدخُّلات العسكرية في الدول الطَرَفية، وبروز الضغوط في مُجتمعات الرأسمالية لإحلال «الأمن القوميّ» المعزَّز الذي يشملُ وضع قيودٍ أشدّ على الهجرة.

الفوضى الدولية:

على المستوى العالمي، قد يؤدّي انحدار الولايات المتّحدة إلى أن تبقى الرأسمالية العالمية من دون دولة حاملة ومُسيطِرة، وهو ما احتاجته الرأسمالية على مدى التاريخ من أجل تقدُّمها. لقد خسرت أميركا حروبها في الفترة الأخيرة من فيتنام إلى أفغانستان، تزامناً مع وقوع اضطراباتٍ سياسية واقتصادية محلية ناجمة عن تخفيض التصنيع والتوسُّع الماليّ. ولقد ساهم الفشل العسكري والانحلال المحليّ الاقتصادي والاجتماعي في انتخاب دونالد ترامب رئيساً للبلاد مع وعوده بإحلال سياسة الحماية الاقتصادية وسياسة الانعزال. ومعلوم أن سياسة الانعزال كانت قائمةً حتّى في عهد أوباما مع قراره بعدم إرسال القوّات البرّية إلى ليبيا وسوريا، ونأيه عن النزاع الدائر بين

إسرائيل والفلسطينيين، وانسحابه اللّامبالي من العراق، وإعلان انسحابه من أفغانستان.

والحال هذه، يتحتّمُ على الدول الحاملة للرأسمالية تزويدَها بنظامٍ عالميٍ ثابت، وعلى وجه الخصوص إمدادها بالأموال المعتمدة وإحلال السلام عند أطرافها. كذلك، ينبغي إبقاء الأنظمة الزبونة في موقعها الحاكم من أجل تأمين مخزونٍ مُعتمد من المواد الأولية الزهيدة ونفوذٍ مضمون في الأسواق الجديدة. لقد سيطرت الولايات المتّحدة في العام 1945 على دور الرأسمالية المتسلّطة دولياً، وهو مقامٌ كانت قد حازت عليه جينوفا وهولندا وبريطانيا على التوالي. حصل ذلك بعد وقوع نزاعٍ مُدمِّر في الثلاثينيات حول كيفية تنظيم الاقتصاد الدولي بين الديمقراطتين الإنكليزية والأميركية من جهة، والقوى الأمبريالية الجديدة المتمثِّلة بألمانيا النازية واليابان من جهةٍ أخرى، وقد تسبّب هذا الأمر بأسوأ كارثة في تاريخ البشرية.

ما يبدو الآن هو وجودُ فراغٍ مُتصاعد في السلطة على مُستوى منظومة الدولة العالمية، ما قد يُساهمُ في دفع الصين إلى المطالبة بحصّتها في الحكم. فبما أنّ الرأسمالية الصينية المستنِدة إلى الدولة المتسلِّطة تشهدُ نمواً في الحجم والقوّة، فإنّها تحتاجُ إلى تأمين أطرافها كما غيرها من مراكز الرأسمالية السابقة. والواقع أن النموّ الرأسمالي يستحيلُ أن يتحقّق من دون انتزاع الأراضي سياسياً، وهذا يترافقُ عادةً مع توفير عُملةٍ دولية ثابتة ونظام اقتراض مدعومٍ سُلطوياً. هذا الأمر تسبّب في السابق بوقوع نزاعاتٍ دولية حتّى مع وجود قوةٍ رأسمالية مُهيمنة واحدة. والظاهر الآن أنّ الدولة الصينية مُصمِّمة على إقامة علاقاتٍ خاصّة بها تجمعُ بين المركز الرأسمالي ودول طَرَفية، وهذا سوف يتعارضُ حتماً مع المصالح الراسخة للدولة المسيطِرة الآفلة: الولايات المتّحدة. (هناك أيضاً احتمال أن تُصبح روسيا أيضاً دولة مُتسلّطة ثالثة يعتريها الخوفُ من أن تُصبح دولةً طَرَفية تتنازعُ عليها الدولتان السابقتان).

قد يقول قائل إن الصين والولايات المتّحدة سوف تتوصّلان إلى طريقة لتقسيم العالم بينهما، ولكن لا توجد سابقة تاريخية شهدت إدارةً مُشتركة سلمية للرأسمالية العالمية، ولا حتّى بين بريطانيا والولايات المتّحدة خلال فترة الحرب. عليه، ونظراً إلى السياسة الوطنية التائهة للولايات المتّحدة في عصر أفولها، فإنّ خطر وقوع صدامٍ عنيف بينها وبين الصين قد يكونُ أمراً مُحتملاً. فمنذ بعض الوقت، جرّبت الدول الكبيرة نماذج جديدة من التعاون العالميّ ومن الأمثلة على ذلك توسعة اجتماعات قمة مجموعة الستّ خلال السبعينيات لتُصبح مجموعة العشرين بعد العام 2008.

ولكن بدلاً من تطوير حكومةٍ عالمية، تحوّلت مجموعة العشرين - كما ظهر مجدّداً في هامبورغ عام -2017 إلى استعراضٍ في العلاقات العامة للقادة الوطنيين ووسائل الإعلام الجماهيرية الخاصّة بهم كلّف مئة مليون دولار.

لا يُمكن أن تتوصّل المعارضة العالمية المدّعية والمعيَّنة ذاتياً والمفتقدة للشرعية إلى قرارات فعّالة، فتلك المعارضة يمنعها رجالُ الشرطة من الاقتراب من الاجتماعات. في هذه الأثناء، تملأ الشركات المالية الضخمة وغيرها من المؤسّسات الدولية الفراغ في «الحكم العالمي»، وهذا يتركُ الحكومات والشعوب تحت رحمة «الأسواق» لتحكُم بسياساتها ومجتمعاتها، خصوصاً الأسواق المالية.

القوى الطاردة:

تخضعُ منظومة الدولة الحديثة الموروثة عن فترة ما بعد الحرب لقوىً طاردة قويّة، ليس في ما بين البُلدان فحسب ولكن أيضاً داخل الدول نفسها. تتعلّقُ هذه القوى بطريقةٍ أو بأخرى بعملية اختراق الأسواق العالمية للحكومات الوطنية، وإضعاف قدرتها على حماية التلاحُم الاجتماعي. ومع توجُّه الدول بشكلٍ طوعي تقريباً إلى توكيل «قوى السوق» بمهمة تحديد بُنية مجتمعاتها، تتّجهُ الاختلافات بين الرابحين والخاسرين في المنافسة العالمية نحو الازدياد، وذلك على مستوى الطبقة الاجتماعية والمنطقة أيضاً.

وبما أنّ تنظيم مصالح الطبقات الاجتماعية هو أصعب من تنظيم المصالح المناطقية - فالرأسماليون لم يعودوا على مسافةٍ قريبة من المجتمعات الوطنية بينما الدول الوطنية تبقى كذلك- لذا فإنّ فقدان الثقة بقدرة الحكومة المركزية على حماية المجتمعات من نزوات الأسواق العالمية يؤدّي إلى ارتفاع المطالب بمزيدٍ من الاستقلال المحليّ والإقليمي. بالنسبة إلى الكيانات السياسية الكبيرة التي تفرضُ العولمة وتسعى وراء الازدهار الوطنيّ عبر دمج البُعد الوطني في الأسواق العالمية، يتمثّلُ الأمل في قيام وحدات حُكم أصغر حجماً وأكثر تجانساً واستجابةً على المستوى المحليّ تحفرُ فراغاتٍ في السوق العالمية حيث تستطيعُ المجتمعات الأصغر حجماً تطويرَ قدراتها الخاصّة وقواها التنافسية.

تُواجه الضغوط الطاردة معارضةً محورية الاندفاع في الحكومات المركزية والمنظّمات الدولية الأمبريالية. فعلى المستوى الوطني، يبدو أنّ حجم الدولة والتجانس الجماعي وقوة التقاليد الديمقراطية هي عوامل مهمة تُحدِّد نتائج النزاعات الدائرة حول الهندسة السياسية. في هذا الإطار، تميلُ الدول الكبيرة إلى أن تكون أكثر تنوُّعاً داخلياً من الدول الأصغر حجماً، وبالتالي عُرضةً

لمطالب التحوُّل إلى اللاَّمركزية أو الانفصال إذا لم يُمنح المطلب الأول. وبما أنّ الحجم الكبير يحملُ معه ثغرةً على مستوى القوّة الدولية، فمن غير المرجَّح أن تتّخذ حكومات الدول الكبيرة الاتّجاهات الانفصالية باستخفاف، ومن الأمثلة على ذلك الحرب الأهلية الأميركية التي دارت حول وحدة الولايات المتّحدة كدولةٍ بحجم قارة. قد تُشيرُ الاتجاهات الحالية نحو أشكال أكثر تسلُّطية من الحكم في دولٍ كبيرة مثل الصين والهند وروسيا إلى تنامي ضعف الدول الكبيرة مقابل الحركات المطالِبة بمزيدٍ من الاستقلال المحليّ والعرقيّ بالإضافة إلى وجود تعقيداتٍ متزايدة عموماً على مُستوى حفظ وحدة المجتمعات المتنوِّعة في وجه ضغوط السوق التي تجعلها أكثر اتّجاهاً نحو اللاَّمساواة.

حينما نأخذ الولايات المتّحدة كمثال، فإنّ منظومة حُكمها فاقت في لامركزيَّتها بشكلٍ كبير الدول الثلاث المذكورة آنفاً على مدى التاريخ ممّا سمح بمساحةٍ واسعة من التعبير عن الحاجات والمصالح المحلية المحدَّدة[1]. هنا، لم تؤدِّ الضغوط الطاردة التي تسبّبت بها الاختلافات المحلية المتزايدة إلى مركزيةٍ مُتسلِّطة -على الأقلّ ليس لحدِّ الآن- بل إلى شلل الحكومة الوطنية من جرّاء المواجهة بين «الشعبوية» الاستعراضية ما بعد الديمقراطية وبقايا دولةٍ أمبريالية عميقة مبنية على تركيبة القوة العسكرية ووكالة المخابرات[2].

قد تكونُ الدول المتوسِّطة الحجم التي لا قدرة لها على تبنّي الطموحات الأمبريالية - خصوصاً إذا كانت مُتنوِّعة عرقياً وديمقراطية سياسياً، ولكنّها مُفتقدة للبُنى الفيدرالية العميقة- أكثر عُرضةً لأن تتأثّر بالاتّجاهات الطاردة[3]. خلال فترة ما بعد الحرب، سيطرت الدول المتوسِّطة الحجم والمتنوِّعة عرقياً على القوى الطاردة في أوساط مُواطنيها، وليس فقط من خلال التفويض السياسي بل أيضاً عبر ترسيخ الصراع كـ**نزاعٍ طبقيّ** بين رأس المال والعمل[4]. ولا بد من ذكر أن المساومة الطبقية المفاوَض عليها بين أرباب العمل ونقابات العمّال وبين الأحزاب السياسية المؤيِّدة لقطاع الأعمال والمؤيّدة للنقابات العمّالية، تجاوزت الانقسامات العرقية، وبالتالي فإنّها امتصّت أغلب احتمالات نشوب الصراعات في المجتمعات. فضلاً عن ذلك، ومن خلال إدارة عملية إدخال

[1]- مع عمل الولايات الفيدرالية في أفضل الأحوال كـ«مختبراتٍ للديمقراطية».

[2]- قد يعني شعار «أميركا أولاً» الذي أطلقه ترامب أمرين: أحدهما قديمٌ والآخر جديد. قد يكونُ المعنى القديم هو المعنى الأمبريالي الذي وضعه أوباما في صيغة سياسية حينما أعلن أنّ الولايات المتّحدة هي «الدولة التي لا غنى عنها»، وأمّا المعنى الجديد فقد يستلزم وعداً بتحويل الحكومة الوطنية إلى «انعزالية»، بمعنى اهتمامها بالداخل أكثر من العالم عموماً والانسحاب منه بهدف إنهاء «الوظائف المنزلية» التي كانت قد لاقت الإهمال لغاية الآن.

[3]- إستُخدمُ مصطلح الفيدرالية بالعنى القاريّ-الأوروبي وليس الإنكليزي-الأميركي. تعني الفيدرالية في المملكة البريطانية والولايات المتّحدة «فيدرالية» قوية تتعلّقُ بالحكومات المحلية، أمّا في ألمانيا على وجه الخصوص فإنّها تعني وحدات قوية تتمتّعُ بقدرٍ كبيرٍ من الاستقلالية عن حكومة الدولة المركزية.

[4]- للاطلاع على النقابوية الديمقراطية ما بعد الحرب راجع: **Schmitter (1974), and Schmitter and Lehmbruch (1979)**.

المنظومات الاقتصادية السياسية الوطنية في الأسواق العالمية، وكبح الضغوطات التنافسية، وتقديم نوعٍ من الحماية ضدّها، أنشأتْ الدول الوطنية بعد الحرب عناصر ولائيَّة مُتطابقة معها ولو كانت أقلّ تجانساً من الناحية العِرقية.

مع إلغاء الليبرالية الجديدة لعملية تأسيس الصراع الطبقي وسحبها للحماية الاقتصادية الوطنية سعياً وراء الطابع الدوليّ - أو إحداث الدمج الأوروبي في القارة الأوروبية- كان لا بدّ من أن تستعيد الانقسامات المحلية العرقية شُهرتها من جديد. انطبق هذا الأمر خصوصاً حيثما لا تسمحُ البُنية المؤسّساتية للدولة بوقوع ردودٍ مُستقلّة أو مناطقية مُعدَّلة أو محلية.

تُعدُّ المملكة المتّحدة وإسبانيا، وهما دولتان ديمقراطيتان مُتوسِّطا الحجم ومُتنوّعتان عرقياً، أوضح مثالَين عن الانفصالية المناطقية: فالأولى تظهرُ عبر سكوتلاندا وويلز وربما أيضاً شمال إيرلندا، بينما تظهرُ الثانية في كاتالونيا ومقاطعة الباسك ومناطق عدّة أخرى. كما برزت حركاتٌ انفصالية أيضاً في فرنسا (كورسيكا) وإيطاليا (وادي بو وغيرها من المناطق)، وبلجيكا التي تَحدُّ منظومةٌ سياسية فيدرالية مُعقَّدة للغاية من الحركة الانفصالية فيها. إلا أنّ المملكة المتّحدة وإسبانيا تملكان منظومتين فيدراليتين ارتجاليَّتَين ضعيفتين وتبدوان عاجزتَين عن الردّ على الضغوط الطاردة عبر تفويضٍ مُنظَّم يُتيحُ المزيد من الاستقلالية المحلية والإقليمية.

من المثير للانتباه أنّ الحكومات الفرنسية حاولت منذ بعض الوقت نزع المركزية عن الدولة الفرنسية ولكنّها لم تُحقِّق نجاحاً كبيراً في ذلك على نحو الإجمال. أمّا في ما يتعلق بألمانيا التي تبدو مُتجانسة عرقياً، فقد يكون الاستقرار النسبيّ الذي تتمتّعُ به ناجماً عن منظومةٍ حكومية فيدرالية مُفصَّلة تشغَل القوى الطاردة حيثما وُجدت بعملية إدارة مناطقها مع تفاعلٍ وثيق مع الحكومة الفيدرالية وحكومات الـLänder (الدول) الأخرى[1].

من المفيد القول أن القومية ضمن الدولة - كما القومية الوطنية- ينبغي فهمها كردّ فعلٍ على ثورة الليبرالية الجديدة. فالانفصالية القُطرية في أوروبا اليوم تتشاركُ مع قومية الدولة الوطنية المعروفة أيضاً بـ«النزعة الشعبية اليمينية» في معارضتها لعملية فتح الأسواق («العولمة») عبر التمركز السياسي. وإذا كانت الأولى تقاتلُ لتفادي هذا الأمر فالثانية تسعى لتفكيكه، لكنهما تطالبان معاً

[1]- المكان الوحيد في ألمانيا حيث يمكن أن توجد إلى الآن انفصاليةٌ على أساس العرق الملوَّن هو بافاريا مع «دولتها الحرّة» التي أصبحت أرضاً للجمهورية الفيدرالية، رغم تصويت أغلبية مجموع الناخبين ضدّ دستور ألمانيا الغربية في العام 1949. وقد حدّ الاتّحاد الاجتماعي المسيحي (CSU)، وهو حزبٌ متآخٍ مع الاتّحاد الديمقراطي المسيحي (CDU)، بشكلٍ ناجحٍ من الاتّجاهات الانفصالية، ولعب دوراً خاصاً على المستوى الوطنيّ حيث مَثّل المصالح والمشاعر البافارية بنشاطٍ ونجاحٍ كبيرَين. وأتاحَ هذا الأمر تحوُّل الاتّحاد إلى شيءٍ يُشبه حزب الدولة في بافاريا حيث حكم منذ الخمسينيات بأغلبيةٍ تامة مع انقطاعين قصيرَين للغاية فقط.

بنزع المركزية حيث تنادي الأولى بنقلها من «أوروبا» إلى الدول الوطنية، بينما تُطالب الثانية بنقلها من الدول الوطنية إلى المناطق والمجتمعات ضمن الدولة.

يُصرُّ القوميون الوطنيون على إمكانية استعادة الوظائف الحمائية للدولة الوطنية بعد إخفاق الوعود بإحلال الازدهار الليبرالي للجميع. أمّا القوميون ضمن الدولة، فقد تخلّوا عن الدولة الوطنية القائمة، ويُطالبون بدولٍ وطنية خاصّة بهم تكونُ جديدة وأصغر حجماً بهدف إعادة الحماية على الصعيد الإقليمي. وتجدرُ الإشارة إلى أنّ الفريقين لا يودّان توسعة الصلاحيات السياسية، فالقوميون الانفصاليون يُريدون وحدات أصغر من السيادة، بينما القوميون الوطنيون - على خلاف القوميين في الماضي- يُطالبون بحمايةٍ الحدود والسيادة الوطنية وإعادة ترسيخها بدلاً من إلغائها بهدف جعل الكيانات السياسية أكبر حجماً[1].

إن الوعود بإعادة مُساومة الطبقة الديمقراطية على المستوى الدوليّ أو ضمن الدولة - فضلاً عن المستوى العالميّ- تبدو وهمية. حينئذٍ، لن تملك حركة العمل ضمن الدولة نظيراً مُنظَّماً من جهة رأس المال، وليس هناك أيّ دولةٍ عالمية قادرة ومُستعدّة لتنظيم رأس المال العالميّ في سبيل حُكمٍ مُشترك ومُتفاوَض عليه للاقتصاد (كما كان شائعاً على المستوى الوطنيّ في عهد النقابوية الجديدة)[2]. كنتيجةٍ لذلك، يدورُ الهمّ الأساسي بين الديمقراطيات الغربية اليوم حول الحجم الصحيح لـ«السيادة»، أي بمعنى الوحدات السياسية المستقلّة التي تسعى لتأمين مكانٍ لها في الاقتصاد السياسي العالمي. تتمثّل الفكرة هنا في الاستفادة من التضامن الإنتاجي المحليّ وتطويره بحثاً عن كوة في السوق العالمية حيث يُمكن تطبيق المصلحة التنافسية المحلية بطريقةٍ مُربحة.

[1]- القومية الجديدة للدولة الوطنية هي دفاعية بدلاً من كونها عدوانية، إذ تُدافع عن السيادة السياسية للدول المحدودة أمام الدول الجديدة الأكبر حجماً، وذلك غالباً من أجل حماية الثقافات الوطنية ضدّ الامتزاج بالعولمة. بالمقارنة، كانت الوطنية خلال الحرب توسُّعية وتبحثُ عن **Lebensraum** (مجال حيوي) جديد ينبغي تطهيره ممّا كان يُعتبر ثقافات وأعراق أدنى. تجدرُ الإشارة إلى أنّ إضفاء صفة «الفاشية» على اليمين «الشعبي» يُغفلُ حقيقة عدم إنتاج الأحزاب أو التحرُّكات موضعَ النقاشً لمنظّمات شبه عسكرية أو منظومة فكرية وطنية تتمحورُ حول **Führerprinzip** (مبدأ القيادة). حينما تُزعزع هذه الأحزاب أو التحرُكات الوضع ضدّ الديمقراطية النيابية، فإنّها تبدو أقلّ تطرُّفاً من المؤيِّدين الليبراليين الرياديّين لما بعد الديمقراطية التكنوقراطية الذين يُعلنون أنّ الديمقراطية غير صالحة لتأمين المنافسة الوطنية في الأسواق العالمية أو حفظ المبادئ الأخلاقية العالمية. صحيحٌ أنّ القوميين الشعبيين يتحدّثون أحياناً بلغة التحركات الفاشية وشبه الفاشية قبل الحرب وذلك أملاً منهم بزيادة الدعم الذي يتلقّونه في أوساط قطاعات معيّنة من مجموع الناخبين. رُغم أنّ هذه العملية مثيرة للاشمئزاز، يمُكن أن تُعتبر ردّة فعلٍ على إزالة المواضيع المؤيِّدة للوطنية من الخطّاب العام من قِبل حزب اليسار الوسط الذي تحوّل إلى العالمية «في عصر الليبرالية الجديدةً».

[2]- **Schmitter, Philippe C. and Wolfgang Streeck, 1991: Organized Interests and the Europe of 1992. In: Ornstein, Norman J. and Mark Perlman, eds., Political Power and Social Change: The United States Faces a United Europe. Washington D. C.: The AEI Press, 46-67.**

حريٌّ القول أن البحث عن إعادة حيازة الاستقلال المحليّ في حدودٍ مُناسبة وطنياً، أو ضمن الدولة وتحت أنظمةٍ دولية تعاقدت عليها أطراف عدّة، يختلفُ عن الوحدات السياسية الموجودة والتجارب التاريخية والهويات الاجتماعية والعلاقات الاقتصادية التي تُشكّلها. من الأمثلة على ذلك الديمقراطيات الأوروبية الصغيرة التي ليست أعضاءً في الاتّحاد الأوروبي أو الاتّحاد المالي الأوروبي (EMU) مثل سويسرا (التي تتّسم بلامركزيةٍ عالية من الناحية السياسية) والنروج والسويد والدنمارك، وجميعها ناجحة للغاية اقتصادياً. تبرزُ أيضاً حادثة مغادرة بريطانيا للاتّحاد الأوروبي بحثاً عن مزيدٍ من الاستقلال الاقتصادي، وقد تترافقُ عملية خروج بريطانيا (Brexit) مع تفويضٍ إقليمي مُعجَّل.

يُمكن أن يتّخذ الاستقلال المحليّ ضمن الدولة الوطنية ذات الجنسيات المتعدّدة أشكالاً كثيرة ومُختلفة للغاية، والتحرّكات الإقليمية مُتباينة وتتطلّب إجاباتٍ مُختلفة. أحياناً، كما الحال مع تشيكوسلوفاكيا في العام 1992، قد تنفصل الدول بنحوٍ سلمي، ولكنّ هذه حالةٌ استثنائية فمن جهةٍ ثانية أدّى تفكيك يوغوسلافيا إلى نشوب حروبٍ أهلية ووقوع تدخُّل عسكري خارجي. من أجل تفادي الانفصال وتكاليفه الباهظة المحتملة (تخيّل الصعوبة التي ينطوي عليها التفريق بين الإسبان والكاتالونيين إذا ما حصل الانفصال الكاتالوني، أو بين البريطانيين والسكوتلانديين إذا انفصلت سكوتلاندا عن المملكة البريطانية)، قد تبرز الحاجة لتقديم حلولٍ إبداعية مُعدَّلة حسب الطلب[1].

حتّى قبل «النزعة الشعبية» القومية، لم يبرز مثالٌ على مدى تاريخ ما بعد الحرب عن مواطني دولتين وطنيتين أو أكثر سمحوا طوعاً بتسليم سيادتهم إلى دولة عُظمى تتخطّى الحدود القومية[2]. في الواقع، تنامى عدد الدول المستقلّة تحت القانون الدوليّ منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حيث ارتفع من 90 دولة في العام 1950 (60 منها مُنخرطة في الأمم المتّحدة)، إلى 202 دولة (بينها 192 في الأمم المتّحدة عام 2010). كانت الأسباب الأساسية وراء ذلك التحرُّر من الاستعمار وتفكُّك الاتّحاد السوفياتي ويوغوسلافيا. أغلب الدول المعاصرة هي صغيرة الحجم، وكان مُتوسِّط عدد

[1]- إلا إذا أمكن تفادي الانفصال عبر الفيدرالية العميقة، وأحد الأمثلة الناجحة على ذلك هو كندا خلال السبعينيات والثمانينيات.

[2]- وعليه، فشلت إيطاليا وإسبانيا والبرتغال في الاندماج داخل «دول المتوسِّط اللاتينية»، كما أنّ النروج والسويد والدنمارك وفنلندا امتنعت عن تشكيل «إسكاندنافيا العظمى»، بينما لم تُفكِّر إستونيا وليتوانيا ولاتفيا في الانحلال داخل تركيبة «شرق البلطيق». لم يكن الاتّحاد الألماني استثناءً لأنّ النتيجة لم تكن تشكيل دولةٍ تتخطّى الحدود القومية بل استعادة الدولة-الوطنية.

سكّانها في العام 2010 نحو 7.1 مليون. ورغم أنّ هذا يجعلها عُرضةً للاعتداءات الأمبريالية إلا أنّ الدولة السيادية كشكلٍ من التنظيم السياسي تتمتّعُ بدعمٍ كبير، ويُفترضُ أنّ ذلك يعودُ أيضاً إلى مرور السيادة الوطنية اليوم بأفضل حالاتها لأنّ القانون الدولي يحميها. بالإضافة إلى ذلك، ورغم أنّ العديد من الدول الموجودة حالياً بعيدة عن الديمقراطية وبعضها واقعٌ في قبضة أسياد الحرب والزعماء اللصوص الذين يستغلّون مواطنيهم من دون رحمة، تبقى الدول هي المنظّمات السياسية الوحيدة التي يُمكن من حيث المبدأ تحويلها إلى الديمقراطية، وإن كان ذلك في آخر المطاف عبر الثورة المسلّحة[1]. من الواضح أنّ الاتّجاه التاريخي -خصوصاً في عصر العولمة الاقتصادية- ينحو إلى مزيدٍ من سيطرة الدولة الوطنية ويتّجه نحو الوحدات الأصغر من الحُكم وليس الأكبر.

أوروبا والدول الوطنية:

ماذا يعني هذا الأمر بالنسبة إلى الاتّحاد الأوروبي؟ إنّه يُشيرُ إلى أرجحية سيطرة القوى الطاردة على القوى المندفعة نحو المركز - سواء كان ذلك على مستوى الدولة الوطنية أو التي تتخطّى الحدود القومية- ممّا يجعلُ السعي وراء المركزية الموحّدة أمراً مُدمِّراً للدمج. لن تُقدِم أيّ دولة من هذا الاتّحاد على نقل سيادتها الوطنية طوعاً إلى مدينة بروكسل، وتجدرُ الإشارة إلى أنّ العديد من هذه الدول- إن لم نقل كلّها- قد انضمّت إلى الاتّحاد الأوروبي بهدف تثبيت دولها الوطنية[2].

إذا أصبحت «الوحدة المتنامية بين الشعوب الأوروبية» (كما في معاهدة ماستريخت) وثيقةً للغاية، من الأرجح أن تأتي النتيجة على هيئة الانسحاب، والمثال الأول على ذلك كان بريطانيا، وسوف يطردُ الامتثال المزيّف الواقع على حافّة الانسحاب التعاونَ الصادق (كما في المجر أو غيرها من بُلدان أوروبا الشرقية). سيؤدّي الاتّحاد القسري - أي «الإصلاح» الثقافي أو الاقتصادي المفروض مركزياً- إلى استخدام السيادة الوطنية في سبيل المقاومة الوطنية ممّا سوف يُقوِّضُ أيَّ وحدةٍ أوروبية تحقّقت على نحوٍ طوعي عبر السنوات. على أيّ حال، تغفلُ أحلام تحقُّق دولة أوروبية مندمجة ومترافقة مع الديمقراطية أنّ الحجم الكبير للدولة يجلبُ معه تنوُّعاً داخلياً كبيراً،

[1]- وقعت محاولات عدّة لتحديد عدد الديمقراطيات في العالم، فتوصّلت أغلب هذه المحاولات إلى وجود عشرين ديمقراطية «كاملة» وما بين 80 و90 ديمقراطية «معيبة» نوعاً ما من بين المئتيّ دولة تقريباً الموجودة حالياً.

[2]- ينطبقُ هذا الأمر على إيرلندا في علاقتها مع المملكة البريطانية، والدنمارك في مقابل ألمانيا، والدول البلطيقية الثلاث التي كانت جزءاً من الاتّحاد السوفياتي، وبولندا، ولوكسمبورغ، وألمانيا الغربية خلال الخمسينيات وما إلى ذلك. للاطّلاع على الفكرة العامّة، راجع :كتاب Alan Milward: «الإنقاذ الأوروبي للدولة الوطنية» (1992).

وبالتالي ينبغي لكي يكون مُستداماً أن يُدفع ثمنه في الدولة الديمقراطية بنزع المركزية، وكلّما كانت الدولة أكبر كان الثمن أكبر.

هذا الأمر يجب أن ينطبق في أوروبا على وجه الخصوص، حيث يوجد تراثٌ أقدم من الدولة الوطنية للمساومة عليه في مسار بناء الدولة التي تتخطّى الحدود القومية. في «الولايات المتّحدة داخل أوروبا» (وهو مصطلحٌ يستخدمه أحياناً «الأوروبيون» المتحمِّسون من أمثال Martin Schulz المرشَّح المهزوم من «الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني» لمنصب المستشار الألماني في العام 2017)، تندكُّ الحكومة القائمة على الأغلبية الديمقراطية بشكلٍ حتمي وبعمق في التراتبية المؤسّساتية للحكم - على مستوى الدول الوطنية السابقة التي تحوّلت إلى دولٍ فيدرالية أو حتّى أدنى من ذلك- بينما الديمقراطية على المستوى المتوسِّط لا تستطيعُ إلَّا أن تأتي على هيئة التوافق، وعدم الاعتماد على الأغلبية، وعدم إعادة التوزيع بشكلٍ كبير. ففرضُ قيم التسلُّط من الأعلى على مجتمعات المواطنين المختلفة لا يملكُ أيَّ شرعيةٍ دستورية في هذه الظروف، ولن يحمل قوةً كافية ما دامت التدابير العسكريّة القسرية مُستبعدة.

إن الاتّحاد الأوروبي المتمتِّع بالديمقراطية - والذي لا يُعاني من انعدام الاستقرار الناشئ عن الطموحات الأمبريالية للدول الأعضاء مثل فرنسا وألمانيا أو كلتيهما معاً- لا يُمكن أن يُشكِّل دولةً عُظمى أوروبية. فالمشاعر المعادية للتكنوقراطية والمركزية تشتدُّ في أوروبا وحتّى في بُلدان مثل ألمانيا وفرنسا فضلاً عن المملكة المتّحدة أو دول شرق أوروبا. إذن، ما سيتحوّل إليه «المشروع الأوروبي» وقد ينجو منه سيكون منصّةً للتعاون الدولي الطوعي بين البلدان التي تودُّ إنجاز الأمور معاً، أو إقامة بُنية تحتية مادية ومؤسّساتية مُشتركة مبنيّة على احترام السيادة الخارجية للدول المشاركة كشرطٍ أساس في ديمقراطيتها الداخلية.

في الواقع اليوميّ لصناعة السياسة، لن يختلف نظامٌ دولي من هذا النوع - يسمحُ بدرجةٍ عالية من استقلال الدولة الوطنية- عن النظام الفيدرالي المنزوع المركزية الذي يتحتّمُ على «الولايات المتّحدة في أوروبا» التحوُّل إليه إذا كان قابلاً للتطبيق سياسياً وديمقراطياً، وهذا بحدِّ ذاته سببٌ كافٍ لعدم الاندفاع نحو الاحتمالات الغامضة المكلفة التي تكمنُ في الجهد الجماعي لبناءٍ أوروبي مُوحَّد. يجبُ أن يسمح الاستقلال الوطني في نظامٍ عالمي تعاونيّ بحماية الدول الوطنية الديمقراطية لمجتمعاتها وسياساتها ضدّ «انعدام المساواة»، ما يعني التنافس الاقتصادي المدمِّر

على المستوى الاجتماعي، وذلك بأدواتٍ خاصّة بها، بدلاً من الاعتماد على إحسان الدول القيادية أو البيروقراطيات المتخطّية للحدود القومية. تتمثّلُ إحدى هذه الأدوات في نزع القيمة عن العملات الوطنية، وهي وسيلةٌ لتصحيح الاختلافات الدولية المدفوعة بالسوق سياسياً[1]. وهذه الاختلافات تُقوِّضُ حالياً الاتّحاد الأوروبي المالي (EMU) الذي يتشكّل من مجموعةٍ من الدول الأعضاء في الاتّحاد الأوروبي التي تخلّت عن سياسةٍ مالية مُستقلّة وفضّلت العملة المشتركة ولكنّها حافظت على السيادة في سياساتها المالية والاقتصادية.

بما أنّ الدول المتفوِّقة اقتصادياً غير مُستعدّة للقبول بإعادة التوزيع الدوليّ لمصلحة الأعضاء الأضعف، وتُطالبُ بدلاً من ذلك بـ«إصلاحات» مؤسّساتية يُعارضها السّكان المحليّون بقوّة، فإنّ الاتّحاد المالي الأوروبي كان وما يزالُ على حافة التفكُّك، أولاً في مسار أزمة الدَّين اليوناني، والآن بسبب التدهور الاقتصادي المستمرّ في إيطاليا، وذلك على مقياس يُرجَّح أن يتحدّى أي «عملية إنقاذ» دولية أو مُتخطّية للحدود القومية.

عليه، يمُكن تنظيم قدرةٍ مُتجدِّدة على المساعدة الذاتية الوطنية السياسية التي تتمُّ عبر التكيُّف الماليّ، وذلك بقيادة نظامٍ دولي تعاونيّ كالنظام الاقتصادي الكينزي المنسوب إلى Bretton Woods، وينطبقُ الأمر نفسه على الحماية الوطنية في التجارة الدولية. في هذا المجال، يزدادُ الإدراك بالخرافة التي تنشرها المجموعات المهتمّة والتي تُفيدُ بأنّ «الحركة الحرّة للسلع والخدمات ورأس المال والعمل» (وهو ما يمنحه الاتّحاد الأوروبي مصطلح «السوق الداخلية») تنفعُ في النهاية جميعَ أفراد المجتمعات المنخرطة. وهذا لا ينطبقُ بين المركز الرأسمالي وأطرافه المختلفة فحسب، بل أيضاً داخل أوروبا، خصوصاً في ما يتعلّقُ بحركة رأس المال والعمل.

ينتشرُ الآن بشكلٍ واسع الاعترافُ بالتبسيط المفرط الكامن في الاعتقاد بأنّ التحرُّر العالمي للتجارة ينفعُ ما يُسمّى بـ«الدول النامية»، إذا كان - على سبيل المثال- يمنع هذه الدول من الحفاظ على المؤسّسات المالية المحليّة، أو حماية قوام القطاع الزراعي، أو تنمية التوظيف في الشركات الصغيرة والمتوسِّطة الحجم. والحال هذه، يُقدِّمُ الاقتصاديون الرياديُّون بشكلٍ مُتزايد مفاهيم مثل

[1]- Streeck, Wolfgang, 2015: Why the Euro Divides Europe. New Left Review. Vol. 95 September/October 2015, 5- 26.

«العولمة الانتقائية» (Globalization à la carte)، و«القومية المسؤولة»[1]، ويجعلونها بمثابة مناراتٍ لنظامٍ دوليّ مُستقبليّ حيث تتمتّعُ الحماية الوطنية بدورٍ شرعي.

كذلك، تواجه الهجرة من خارج أوروبا كما من داخلها اعتراضاً مُتنامياً من السكّان الأوروبيّين الذين يخافون على رواتبهم ووظائفهم ومنافع الضمان الاجتماعي، وحصّتهم من البُنية التحتية الوطنية (المدارس والسكن وما إلى ذلك)، بالإضافة إلى أسلوبهم الثقافيّ في الحياة. كان التصويت على خروج بريطانيا من الاتّحاد الأوروبيّ مدفوعاً بشكلٍ كبيرٍ بهذه المخاوف، وكذلك المعارضة المتنامية في أوروبا ضدّ الوكالات التكنوقراطية الدولية كالاتّحاد الأوروبي المكرَّسة لجعل المنظومات الاقتصادية والمجتمعات «ذات طابعٍ دولي».

من باب الاستنتاج:

كان شعارُ المنسحبين في حملة خروج بريطانيا من الاتّحاد الأوروبي»استعادة السيطرة»، ويبدو اليوم أنّ هذا هو الشعار الدافع للمشاعر القويّة المتدفِّقة في الديمقراطيات الغربية، مروراً بشعار ترامب «أميركا أولاً» الذي ينزعُ تقييدات النظام العالمي المتعدِّد الأطراف (والمصنوع أميركياً)، وصولاً إلى القومية الجديدة والتوجّهات الوطنية الداخلية في أوروبا، حيث تمتدُّ الأخيرة من المطالب بنزع المركزية الفيدرالية إلى الدعوات الانفصالية والسيادية بإحلال الاستقلال الوطنيّ. إن الأعداء الجدد هم الحكومات الوطنية المعتدلة - اليمينية واليسارية- المكرَّسة لـ»عولمة» مجتمعاتها واقتصاداتها، بالإضافة إلى التكنوقراطيات الدولية كالاتّحاد الأوروبيّ التي تُصدر أوامرها للحكومات الوطنية والمنظّمات الدولية كمنظّمة التجارة العالمية (WTO)، وصندوق النقد الدولي (IMF)، والبنك الدولي.

بالكاد تمُارَسُ ضغوطٌ في الاتّجاه المعاكس، وخصوصاً ليس من الأسفل إلى الأعلى. فحينما يُنظَر إلى المنظّمات الدولية والحكومات الوطنية المعتدِلة على أنّها غير قادرة أو غير مُستعدّة لاحتواء - فضلاً عن تصويب- الاختلافات الدولية أو ما بين المناطقية المتنامية، يزدادُ السعي وراء

[1]- -Rodrik, Dani, 1997: Has Globalization Gone Too Far? Washington D.C.: Institute for International Economics.
-Summers, Lawrence H., 2016: Voters deserve responsible nationalism not reflex globalism. Financial Times, July 10, 2016.
- Rodrik, Dani, 2018: Straight Talk on Trade: Ideas for a Sane World Economy. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

حيازة الحماية من الأسواق العالمية المتقلِّبة التي تطغى على التضامن الاجتماعي، وذلك على المستويات الأدنى من التنظيم السياسيّ أملاً بأن تكون سياساتها مُتجاوبة ديمقراطياً مع المخاوف الجماعية حول الأمن الاقتصاديّ والازدهار المستدام والوحدة الثقافية والاستمرارية.

السؤال الذي يُطرح هنا: هل «تؤدّي» هندسة الدولة غير المركزية مستقبلاً دوراً أفضل من الدولة المعاصرة أو الأكثر مركزية؟

سؤالٌ تبدو الإجابة عنه مُستحيلة. عموماً، يظهرُ أنّ الثقة بالسياسة المركزية هي في أدنى مُستوياتها على الإطلاق خصوصاً أن تحوّل الناخبون -لأسبابٍ وجيهة- إلى «شعبيّين» بنحوٍ مُتزايد. وعليه، فإن اختبار الوحدات الأصغر والأكثر استقلالاً من الحكومة (الذاتية) يتطلّب تنفيذَ سياساتٍ صناعية إبداعية تجتمعُ مع «الحماية المسؤولة» ما يسمحُ بإدخالٍ انتقائيّ لاقتصاداتٍ محلية-وطنية أصغر حجماً إلى الاقتصادي العالميّ بشكلٍ عام.

سوف تكونُ الحماية المشتركة من سياسات «إفقار الجار»، سواء كان ذلك على مستوى البيئة أم سياسة الضرائب، أمراً أساسياً (ولكن لا ينبغي نسيان أنّ التنافس الضريبي والتهرُّب الضريبي يتفشيان في ظلّ النظام الحالي حتّى ضمن الاتّحاد الأوروبي). لذا يتمّ التفكير حالياً بتعدُّدية دولية مُتجدِّدة ممّا يتركُ مجالاً أكبر للاستقلال والإبداع اللاّمكزيَّيْن، بالإضافة إلى آلياتٍ دولية جديدة لحلّ النزاعات في الشؤون الاقتصادية وغيرها. مع ذلك، لا يوجد حافزٌ للتفاؤل المفرط هنا.

حينما ننظرُ إلى أوروبا على وجه الخصوص، نلاحظُ أنّ التوجُّه الذي استمرّ لعقود نحو دولةٍ أوروبية عُظمى قد توقّف، وها هم أنصارُ الدمج المتبقّون الذين يعملُ أكثرهم في بروكسل يلملمون الأجزاء المتبقّية. من هنا، فإنّ مُستقبل «أوروبا» المنظّمة غير مؤكَّد حتّى مع انسحاب بريطانيا من الاتّحاد الأوروبي، وقد فشلت مشاريع عدّة ترمي إلى إحداث «الدمج». أمّا في ما يتعلّقُ بأوروبا الشرقية، فإنّ الفرض المتسلِّط لـ«القيم» الليبرالية قد أنتج ما يُسمّى اليوم بـ«الديمقراطيات غير الليبرالية» والتي تتنامى كلّما كان الضغط أكبر. وفي الدول الواقعة على البحر الأبيض المتوسِّط، كشفت الوحدة المالية اختلافاتٍ شاسعة في المؤسّسات الاقتصادية والتقاليد السياسية الاقتصادية التي تجعلُ الاقتصادات السياسية في الجنوب - ومن بينها فرنسا على الأرجح- غير متوافقة مع نظام العملة الصلبة على النسق الألمانيّ. وعليه، تتمثّلُ النتيجة

في بروز فجواتٍ ضخمة على مستوى «التنافسية» تبدو مُستعصية نظراً إلى المعارضة «الشعبية» المتنامية في الجنوب ضدّ «الإصلاح» الليبرالي الجديد، وفي الشمال ضدّ إعادة التوزيع الدوليّ أو الدعم الشامل للتطوُّر الإقليمي.

ما الذي سوف يبقى من الاتّحاد الأوروبي؟ من غير المرجّح أن يبقى الاتّحاد المالي مُستداماً، وسوف يتطلّبُ الأمر وضعَ نظامٍ مالي آخر هو أقلّ مركزيةً في مكانه، وذلك بعد مُساومةٍ طويلة وعداءٍ دوليّ. كذلك، ينبغي إحلالُ تصالحٍ أكبر مع السياسات المحلية للدول الأعضاء (والاحتفاء بالتنوُّع!)، ويضمُّ ذلك السياسات حول الهجرة. قد يؤدّي هذا إلى بروز الوظائف الجغرافية الإستراتيجية للاتّحاد الأوروبيّ بشكلٍ أكبر، وذلك في دول البلقان (حيث بدأت ألمانيا بالعمل - مع الولايات المتّحدة كحليفٍ خارجي- كراعٍ للحكومات المتّجهة نحو «الغرب» والتي تُقاومُ مبدأ العصا والجزرة الروسيّ)، وفي أفريقيا، لاسيّما الجزء الغربيّ منها (حيث تملكُ فرنسا خصوصاً مصالح سياسية واقتصادية قديمة). قد يُوشك هنا على بناء طَرَفية أوروبية تنافساً مع روسيا والصين (فينتهي طريق الحرير الجديد في منطقة شرق البحر الأبيض المتوسِّط!) وبشكلٍ جزئي الولايات المتّحدة. سوف يتطلّب هذا الأمر استثماراً كبيراً في القدرات العسكرية بالإضافة إلى وقوع التطوُّر الرأسمالي- الاقتصاديّ، وذلك من أجل حفظ النخب الوطنية الموالية لأوروبا في مركز القوّة، وبالتالي ضمان النفوذ في الأسواق للحصول على المواد الأولية والسلع الجاهزة.

نقولُ مجدداً: ليس من الواضح على الإطلاق ما إذا كان هذا الأمر سيفلح، ولعل رفضَ ألمانيا مؤخّراً الانضمام إلى فرنسا والاتّحاد الأوروبي والولايات المتّحدة في قصف سوريا رداً على استخدامها المزعوم لأسلحة الدمار الشامل، خير مثال على ذلك. فهل يُمكن إقناع الشعب الألمانيّ المسالِم بدعم الدولة الفرنسية التي ما زالت مُتّسمة بالطابع العسكري والمشاركة في مغامراتها في أفريقيا؟ إلى أيّ حدٍّ سوف تأخذ أوروبا مخاوف دول شرق أوروبا تجاه روسيا على محمل الجدّ؟ هل سوف تسمح بشراء ألمانيا للغاز الروسي؟ أيّ دور سوف تلعبه المملكة المتّحدة حينما تنفصل عن الاتّحاد الأوروبي؟

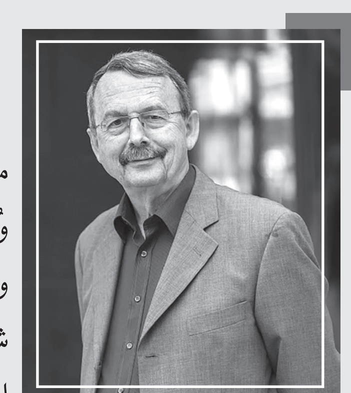
من الواضح أنها بعد فشلها كمشروعٍ اجتماعي يهدفُ إلى صناعة رأسماليةٍ ذات وجه بشري

- أي «النموذج الاجتماعي الأوروبي» من العام الماضي- وإخفاقها كبرنامج تعليم ثقافي يرمي إلى زرع «القيم» الليبرالية، قد تُجرِّب حظّها كنظامٍ أمبريالي مركزيّ طَرَفي بإدارةٍ فرنسية وألمانية مُشتركة.

هل سوف يكونُ هذا «المفهوم الأوروبي» أقلّ عرضةً للإخفاق كسابقاته؟ الأمرُ - مجدداً- غير مؤكَّد.

من هو وولفغانغ ستريك؟

(مؤسّسة ماكس بلانك لدراسة المجتمعات)



Wolfgang Streeck: مُديرٌ فخري وأستاذ في «مؤسّسة ماكس بلانك لدراسة المجتمعات» في مدينة كولونيا الألمانية. وُلد في العام 1946 ودرس مادة علم الاجتماع في فرانكفورت وفي جامعة كولومبيا الواقعة في مدينة نيويورك. وحاز على شهادة الدكتوراه في العام 1979، وشهادة التأهُّل في علم الاجتماع عام 1986. وعمل في الفترة الممتدّة بين العام 1976 إلى 1988 كباحثٍ ورئيسٍ لفريق ناشط مُتخصِّص في سياسة سوق العمل في «مركز Wissenschaftszentrum للعلوم الاجتماعية» في مدينة برلين.

تولّى ستريك تدريس مادَّتيْ علم الاجتماع والعلاقات الصناعية في جامعة ويسكونسن-ماديسُن من العام 1988 لغاية 1995. انتقل بعدها للعمل في «موسّسة ماكس بلانك لدراسة المجتمعات» في العام 1995 حيث تولّى منصب المدير لغاية العام 2014. وتتضمّنُ منشوراته ما يلي: «كيف ستنتهي الرأسمالية؟ مقالاتٌ حول نظامٍ آخذ بالفشل» (2016)؛ «شراء الوقت: المأزق المؤجَّل للرأسمالية الديمقراطية» (2014، وأُعيدت طباعته في العام 2017)؛ «السياسة في زمن التقشُّف» (شارك معArminSchäfer في التحرير، 2013)؛ «إعادة تشكيل الرأسمالية: التغيير المؤسّساتي في الاقتصاد السياسي الألماني» (2009)؛ و«ما بعد الديمومة: التغيير المؤسّساتي في المنظومات الاقتصادية السياسية المتطوِّرة» (شارك مع Kathleen Thelen في التحرير، 2005).

تتمحورُ اهتمامات ستريك البحثية حالياً حول الأزمات والتغيير المؤسّساتي على مستوى الاقتصاد السياسي للرأسمالية الحديثة.

* * *

هذا الباب

يستهدف هذا الباب تظهير نقد مفكري الشرق للمنجز الحضاري لحداثة الغرب. أما عملية التظهير فتتم أولاً من خلال كتابات سجالية مع أفكار الحداثة ومعارفها قام بها مفكرون من الشرق وشكلت قيمة معرفية تأسيسية.. وثانياً من خلال مقاربات راهنة حول قضايا فكرية وفلسفية معاصرة وتدخل في إطار تفعيل السجال النقدي مع الفكر الغربي وتحولاته.

نحن والغرب

نَقْدُ الْغَرْبِ فِي فِكْرِالطَيّب تِيْزِيْني

قراءة في المعالم الفكريّة والفَلسفيّة والسِّيَاسية لمَشْروعِهِ النَّقْدِي

نبيل علي صالح

نَقْدُ الْغَرْبِ فِي فِكْرالطَّيِّب تِيْزِيْنِي

قراءة في المعالم الفكريّة والفَلسفيّة والسِّيَاسيةّ لمَشْروعِهِ النَّقْدِي

نبيل علي صالح [*][1]

يسعى هذا البحث إلى تسليط الضوء على نقد العمارة الفكرية للغرب الحديث في أعمال المفكر السوري الراحل الطيب تيزيني. يبين الكاتب المنطلقات النظرية التي أسست لنقد البنية الحضارية الغربية عند تيزيني فيرى أن من أهم استهدافاته الفكرية مناظرة الغرب من موقع بناء وتأطير هويةٍ عربيةٍ إسلاميةٍ معياريّةٍ قادرةٍ ومالكةٍ لزمام أمورها، وعياً ومسؤوليةً وقدراتٍ وبُنًى نظرية وعملية قابلة للاستثمار الحضاري في علاقاتٍ حيويةٍ وندّيّةٍ مع هذا الغرب.

المحرِّر

إنطلاقاً من المنظومة الفكرية التي أسَّس الطيب تيزيني عليها منهجيّتَه المعرفية، يمكنُ ضبطُ عملية النّقد الفكري الّذي وجّهَه للغرب والفلسفة الغربيّة (الحاكمة على السلوكيات السياسية الغربية والمحدِّدة لاتجاهاتها والموجِّهة لمساراتها)، وذلك ضمن محورين رئيسيين، هما: النقد المعرفي الفلسفي، والنقد السياسي الاقتصادي.

أولاً- النقد المعرفي - الفلسفي للغرب

يكشف الطيب تيزيني عن عنصرية الغرب وعقيدته المركزية الناظرة بفوقيةٍ حضاريةٍ واستعلائيةٍ فكريةٍ وعمليةٍ على ثقافات الآخرين وخلفياتهم الحضارية، وهي عقيدة لها امتدادتها في الاقتصاد والتنمية والعلم والبحوث العلمية الرصينة، ونقل العلوم وتأسيسها في التربة العربية الإسلامية. وقد ركَّز على ما قام به هذا الغرب من احتيالٍ فكريٍّ وتدليسٍ معرفيٍّ خطيرٍ، تجسّدَ عملياً في جملةِ

---

*- باحث وكاتب سوري.

الآراء ووجهاتِ النّظر اللّاعلمية الغربيّة حول تاريخ الفكر الإنساني. كانت في طليعة هذه الآراء النظرية المعروفة التي باتت عقيدةً سياسيةً غربيةً بامتياز وهي **نظرية «المركزية الأوروبية»** التي احتلّت- بحسب تيزيني- مكاناً مرموقاً ودرجةً متقدمةً في عمق المعرفة الغربية والفكر السّياسي الغربي. أما ممثلو هذه النظرية فهم كُثُرٌ، ولكنهم جميعاً يلتقونَ في بوتقةٍ واحدةٍ ونقطةٍ مركزيةٍ واحدةٍ ينهلون منها جميعاً، وهي أنهم يفهمونَ التّاريخَ الإنساني الفكري (والحضاري عموماً) على أنّه تاريخٌ للفكر «الأوروبي» فقط، بدءاً بالعهد اليوناني القديم، ومروراً بعصر النّهضة والتّنوير، ومنتهياً بالعصر الحديث والمعاصر. وهذه القناعة أو الاعتقاد أو الرؤية الأحادية الإقصائية لمسيرة الفكر الإنساني التاريخية (التي يختزلها الغرب الفلسفي بذاته وسيرورته التاريخية منذ زمن الإغريق)، يمكن تحديدها بكونها: 1 - **عنصرية رجعية**، و2 - **لا علمية** مناهضة للنتائج التاريخية العيانية التي تحقّقتْ في هذا الحقل[1].

هذا النقد الذي يوجّهه التيزيني (للفكر الغربي)، مثل الكثير من النّخب العربية والإسلامية، هو نقدٌ قائمٌ على رفض النزعة التأصيليّة للفلسفة الغربية، (الأصالة الحضارية الغربية)، وضرورة مواجهة فكرةِ «المركزيّة الأوروبية». لقد تطوّرَ وتعمّق أكثرَ فأكثر في نقده ومساءلته المعرفية لأساس فكرة العولمة (وهو أساسٌ فلسفيٌّ معرفيٌّ مركوزٌ في بنية الغرب التاريخية[2]) ولواقعها السّياسي والاقتصادي والثقافي العالمي، وهي التي جاءت -كما يضبطها التيزيني في تعريفٍ مكثّف- كإفراز من إفرازات فلسفة الغرب وثقافته الغازية والمهيمنة عالميًّا، وكنظامٍ اجتماعيٍّ وماليٍّ وعسكريٍّ، ابتلع الطبيعة والبشر، وأخرجهما سلعاً ومالاً، لتهبط قيمة الإنسان وترتفع قيمة الأشياء من حوله. حيثُ يوضحُ التيزيني أنَّ ما نراهُ في ظلِّ العولمة، هو أنْ يصبحَ كلُّ العالم قابلاً ومهيَّأً لأنْ يتحوّل إلى أشياءٍ وسلعٍ ومالٍ،.. داعيًا إلى مواجهة هذه الظاهرة (ظاهرة العولمة) من خلال مستويين:

الأوّل- نظري: يقوم على اكتشاف العلاقة بين الخصوصيّة والهويّة في سياق التعدديّة والأصالة والمعاصرة.

والثاني- تطبيقي: يرمي إلى الأخذ بمبدأ المواطنة والحريّة والديموقراطيّة والتعدديّة السياسيّة

[1]-تيزيني، الطيب- «مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط»، (طبعة خامسة، دار دمشق للطباعة والنشر، سوريا/دمشق، العام 1981م)، ص405.

[2]- يعتبر الطيب تيزيني أنّ العولمةَ ظاهرةٌ قديمةٌ، انطلقتْ أساساً مع نشوءِ النظام الاستعماري مطلع القرن التاسع عشر. وهي ازدهرت مع بدايات الطموح العالمي للسيطرة على السوق، محدّداً زمنها بالمرحلة الليبراليّة التي قامت على مبدأ «إفعل كما تشاء»؛ لتفصح عن نفسها في مرحلة لاحقاً تحت اسم الأمبرياليّة. (راجع حواره مع صحيفة الحياة اللندنية، تاريخ: 12 /10/ 1998م، الرابط: http://www.alhayat.com/article/1890734).

والتداول السّلمي للسلطة، وتعدّد المنابر الثقافيّة، وإعادة توزيع الثروة والتّضامن العربي، والتفكير الجديد الذي يتعامل بنظرةٍ نقديّةٍ مع القضايا الراهنة[1].

ويعتقد تيزيني أنه منذ تسعينيات القرن الماضي جرت بلورة أجواءٍ سوسيو ثقافية وسيكولوجية لاستعادة المنظومة الأيديولوجية لـــ«المركزية الأوروبية»، وذلك بصيغٍ وآفاق تستجيب لواقع الحال العربي والعالمي (الراهن)، هذا الواقع الذي قد تتصدّره الصيغة الأميركية «للتفوق الحضاري الهائل» الاقتصادي والسّياسي والعلمي التقني للنظام الرأسمالي عالمياً، ولإسرائيل في الشرق الأوسط خصوصاً[2]. وبرأيه أن هذه الأجواء فقد أثّرت سلباً على وعي كثير من مثقفينا العرب (ممن ينتمون إلى الطبقة الوسطى الآخذة في التناثر والتّهشم الاقتصادي والسّياسي والسيكُولُوجي الأخلاقي)، ودفَعَتْهم لتقبّل نمطٍ معصرنٍ من «**وعي لا تاريخي سادي**» (وهما صفتان أطلقهما على الثّقافة المركزية الأوروبيّة باعتبارها النبع الفكري الذي استقى منه هؤلاء وعيهم المعرفي العملي). وبحسب تيزيني، يقوم هذا الوعي السَّلبي (الذي دفع إلى إحداثِ بعثرةٍ كبرى وعميقةٍ في البنية الفكرية النهضوية، وخلق للفكر العربي مشكلاتٍ زائفة) على أنه ليس هنالكَ من «الضرورة» و«المعقولية» و«الموضوعية» و«الاستمرارية» ما يمنح «الأحداث البشرية» سياقاً «تاريخياً حقيقيًّا ومشخَّصًا»، خصوصاً على الصعيد العربي، في احتمالٍ أول؛ وليس هناك من «تقدّم تاريخي» يتجاوز النظام الرأسمالي ويجبّه، في احتمال آخر. حيث يبرز ههُنا فارسا الفكر الجديد «الأوروبي-الغربي» العتيدان ميشيل فوكو وفرانسيس فوكوياما، ليكرّس الأول منهما مفهوم «التفاضل التاريخي» - في كتابه «حفريات المعرفة»، وليعلن ثانيهما «نهاية التاريخ» - في كتابه المعنون بهذه العبارة- في مرحلته «الأخيرة» الراهنة «النظام الرأسمالي الأميركي».

يعتبر تيزيني هنا أن الثقافة والحضارة الغربية الرأسمالية لم تتنفسا الصعداء وتسيرا تصاعداً إلى الأمام إلا بعد تفكّك منافسهما الكبير ومصدر كوابيسهما المؤرّقة، فكان هذا دافعاً لبروز النزعة «المركزية الأوروبية» مجدّدًا محمّلةً هذه المرّة بصيغة -الآن- بشحنةٍ انتقاميةٍ ثأريةٍ أميركيةٍ[3]..

وبعد توغله قليلاً في ثنايا الحمولة المعرفية لما قدّمه فوكوياما في «نهاية التاريخ» معلناً انتصار الغرب والحضارة الرأسمالية- يبرز تيزيني أهمّ الخطوط الأولية العامة والنازعة للتّضخم في ما

---

[1]- من حوار له مع صحيفة الحياة اللندنية، تاريخ النشر: 1998/10/12م. مصدر سابق.

[2]- الطيّب تيزيني، «من الاستشراق الغربي إلى الاستغراب المغربي.. بحث في القراءة الجابرية للفكر العربي وفي آفاقها التاريخية»، دار الذاكرة، حمص/ دار المجد، دمشق، الطبعة الأولى 1996م، ص15-16.

[3]-المصدر نفسه، ص16.

يخصّ الاعتقاد باستفراد الموقف العالمي التاريخي من قبل الحضارة الغربية (الرأسمالية) أولاً، وبالشروع في إعادة شباب العالم عبر هذه الحضارة ومن داخلها ثانيًا.. ويُؤكّد في نقده هنا لجذور هذه النظرة الفوقيّة الاستعلائيّة للغرب، أننا نقف هنا أمام اعتقادٍ أيديولوجيِّسيكوباتيٍّ مَرَضِيٍّ، يتمثّل أمامنا في حالة «رجوع الشيخ إلى صباه». وبذلك وفي ضوء السياق المعني هنا، فإنّ فوكوياما لم يأتِ - كما يعبرُّ تيزيني- ليجبَّ ميشيل فوكو ويجتثّه من أصوله الداعية إلى تَشْظية التّاريخ وتجزئته إلى جزرٍ وبُنى متجاورةٍ ومستقلّة، بقدر ما عمل على «إعادة الروح» إليه مضمّخةً بثقةٍ عميقةٍ تحدّد «عالمها وآفاقها»، التي «بدت» منذ حين وكأنّها من الانهيار قاب قوسين أو أدنى[1].

وفي هذا السياق النقدي يعتقد تيزيني بوجود ارتهان -أو بالحدّ الأدنى حالة لا وعي ثقافي- لدى كثيرٍ من نخبِ العرب ومثقفيهم في تناولهم ومعالجتهم لمسألة العلاقة مع الغرب، الباقي أصلاً على تصميمه المعرفي والفلسفي القديم في موقف (وموقع) العداء التاريخي (الضمني والذاتي) للثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية، وكأنه يعيش (أي هذا الغرب) من خلالها عقلية الثأر والانتقام الحضاري المتواصل منذ قرون وقرون.. ويبرز هذا الارتهان الثقافي أو تلك اللامبالاة الثقافية والمعرفية - في عدم تقدير كثير من أولئك المثقفين لهذا الموقف المعياري السلبي للغرب- من خلال موضوعٍ أساسيٍّ هو «الاستشراق»، على سبيل المثال.. حيث يلاحظ وجود حالة تماهٍ لدى كثير من مثقفينا مع رؤية الغرب لمعادلة الغرب والعرب، أو لمعادلة الغرب والشرق.. فكأنّما الأول (الغرب) معادل للعقل، والثاني (الشرق) معادل للقلب، بحسب رؤية الاستشراق نفسه، واقتناع هؤلاء المثاقفين العرب بهذا المنطق الاستشراقي، وأخذه كمسلّمةٍ فكريةٍ وبديهيةٍ عقليةٍ دونما نقدٍ ومساءلةٍ معرفيةٍ رصينةٍ. ولعلّه يعني ما يجسّده هنا القلب بما قد يعنيه من اللاعقلانية، والغرب الذي يجسّده العقل الموازي للقلب والمختلف عنه معنى ومنهجاً[2]..فهي ثنائية العقل واللاعقل، الثنائية التي تحكم آلية الحياة وقواعدها ونتائجها.. تلك هي الفكرة المحدّدة بحدود الاستشراق الغربي، وقد ألّف عنها إدوارد سعيد كتابه «الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء»[3]. وتناولَ ذلك الكتاب مثقفون ومفكرون تناولاً نقديًّا، انطلاقًا من فكرته الرئيسية، والتي يدافعُ عنها المؤلف على نحوٍ يشي بالعلاقة التي يقوم عليها ذلك الاستشراق «الغربي»، أي علاقة الاستشراق بثنائية «الشرق والغرب» كعلاقةٍ حدّيّةٍ بين القلب والعقل، والتي يأخذ بها «الاستشراق»، فيما يساوي «العقل» هنا «الغرب»،

[1]- المصدر نفسه، ص17.

[2]-تيزيني، الطيب- معادلة الشرق والغرب، صحيفة الاتحاد الظبيانية، صفحة وجهات نظر، العدد: 15636، تاريخ النشر: 3 /4/ 2018م الرابط الإلكتروني: https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/98271

[3]- إدوارد سعيد، «الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء»، مؤسسة الأبحاث العربية، طبعة عام 1981م.

أي حامل «العقل» ومنتجه. وهنا تتبلور ثنائية «العقل» و«القلب» من حيث هي - حسب إدوارد سعيد- ضبط لماهيّة كلّ منهما.

ويُؤكّد تيزيني هنا على أنّ نظرةً أو تحليلاً أوّلياً لذلك المركّب من المصطلحات يشي بدلالاته التي لا تخرجُ عن نظرةٍ أخلاقيةٍ دونية، يبرز فيها «الشرقُ» من حيثُ هو هذا «الشرق» الجغرافي الذي يرتبطُ بنظرةٍ دونيةٍ في ذاته، كما بالنسبة إلى الآخر، وبعدئذٍ تأخذ التحديدات التاريخيّة والجغرافية والعقلية والنفسية والفردية والجماعية، لذلك «الشرق» سماتها الخاصة والفطرية.

وللأسف، ما زالت هذه «العُقدة» التي يسميها الطيب تيزيني بـ«العقدة الصَّدئة» قائمةً ومتحركةً في وعي الغرب للعرب والمسلمين؛ فهو يعتقد أنّه عالمٌ مالكٌ لوضع فوق التاريخ «الشرقي العربي»، كي يَتمثّلَ هذا الأخيرُ في فريقين، يأخذُ الثاني منهما «الشرق العربي خصوصاً» موضع التخلف والقصور الحضاري، في حين يتجسَّدُ أولّهما في الغرب المتقدّم على العالم كلّه، وكأنّه سيّد الأكوان، ومالك لحركة التاريخ العالمي الذي هو تاريخ الغرب وحده المتّسم بالعراقة التاريخية والإنجاز الإبداعي الفريد، أي الذي أنجزَه «العقلُ»، عقلُه إياه.

لكن تيزيني الرّافض لهذا المنطق التمييزي العنصري الغربي المنطلق من موروثاتٍ(وخلفياتٍ) صداميّةٍ غربيّةٍ مقيتة، يواجه هذا النمط الاستعلائي بنقطتين، يتوافق من خلالهما مع الباحثة الألمانية «زيغريد هونكه (sigrid-hunke)»، الأولى هي أنّ الحضارات البشرية متراكمةُ الخبرات والتجارب، والحضارة العربية والإسلامية، والعالم العقلي (لا العاطفي) العربي والإسلامي، مشارك في امتلاك ذلك التراث اليوناني والروماني؛ فهذه لوحةٌ تاريخيةٌ عالميةٌ بديعةٌ تجسِّدُ تراث شعوبها هنا وهنالك. والنقطة الثانية هي أنّ العربَ لمْ يكونوا فقط «وسطاء»بينَ الغربِ والشرق، وإنما هم كذلك أثروا عبر منجزاتهم الحاسمة في منجزاتٍ ذاتِ حضورٍ أسهم في البناء الحضاري العالمي، حتى الآن، عبر منجزاتٍ ثقافيةٍ مرموقةٍ، «وإنْ تقهقروا بعدئذٍ»[1].

ثانياً- النقد «السّياسي- الاقتصادي» للغرب

يعتقد تيزيني أنّ التصورات الذهنية التاريخية للغرب (الثقافي والفلسفي) عن عوالم العرب والمسلمين المُستَشْرَقة، هي التي مهّدت الطريقَ للغرب السياسي في سعيه للتوسع والهيمنة، والقبض على موارد الشعوب العربية والإسلامية وثرواتها، مستغِلاًّ تفوّقه العلمي وعلوّ كعبه

[1]- الطيّب تيزيني، «المعادلة الاستشراقية قلباً وقالباً»، صحيفة الاتحاد الظبيانية، العدد: 15642، تاريخ النشر: 9/4/ 2018م. الرابط:https://www.alittihad.ae/wejhatarticle/98343

التقني. وعلى مستوانا نحن العرب يلاحظ تيزيني أنّ الغربَ لم يتمكن من الهيمنة والسيطرة إلا بعدما قام بتفكيك الهوية العربية، واشتغلَ على إجهاض أيّ احتمالاتٍ للنهضة العربية والإسلامية. وقد ساعده في هذا حكامٌ مُعيّنون برتبة موظفٍ لدى الدوائر الاستعمارية والأمبريالية، خضعوا للغرب وتماهوا مع سياساته واستراتيجياته وفلسفته السياسية القائمة على النهب والاحتكار وإثارة الحروب والنزاعات (بأشكالها وأنواعها)، بهدف السيطرة على الموارد والأسواق والطاقات، وتأمين المصالح الاقتصادية للمجتمعات الغربية النّهِمة للمادة والطاقة. ويتجلّى هذا البُعد «الفلسفي-السّياسي» العملي في أوضح تعابيره الحديثة من خلال المدخل «الفكري-السياسي» الذي طرحه صموئيل هنتنغتون في كتابه «صدام الحضارات» والذي يُعطينا فكرةً واضحةً عن عقلية الصراع والهيمنة وشنّ الحروب التي تحكم العقل السياسي الغربي الحديث وخصوصاً الغرب الأميركي، والذي اعتبره تيزيني مبدأً مركزياً واستراتيجياً في فلسفة الغرب وثقافته السياسية العملية. ووجهة النظر هذه تستند - كما يرى تيزيني [1]- إلى مبدأٍ مركزيٍّ ذي بُعدٍ استراتيجيٍّ في حقل الدراسات الاستراتيجية الأميركية، ويقوم على أنّ المحافظة على المصالح القوميّة الأميركية العليا تستدعي الحضور الدائم لعاملين اثنين تأسيسيين، أما **الأول** منهما فيتمثلُ في الحيلولة الكلية لبروز شرخٍ في التركيب الإثني السُّكَّاني القائم على تعدّديّةٍ في المصادر والمرجعيّات لسكان الولايات المتحدة الأميركية، وذلك عبر إنتاج هويّةٍ جديدةٍ تندرج تحتها كلّالمجموعات السكانية المتحرّرة من المصادر والمرجعيّات المذكورة. ويأتي العامل أو العنصر **الثاني**ليُجسّد -بحسب التيزيني- رافعةً لذلك العامل الأول، ويتجلّى في هيمنة المصالح الاقتصادية، التي يُنظر إليها، والحال كذلك بوصفهاالناظم الحاسم وربما الوحيد لتلك المجموعات السكانية، مع الإشارة إلى إغفال دورٍ مرموقٍ للحوافز القيميّة والسياسيّة والثقافيّة في المجتمع الأميركي. وعلى هذا، فالأيديولوجيا المهيمنة هناك (في الغرب، خاصة الأميركي) مشتقة بشكل آلي من المصالح الاقتصادية، دون أن تكونَ قادرةً على إنتاج شبكةٍ من مثل تلك الحوافز المذكورة. وهذا ما تُعبّرُ عنه «الفلسفة الذرائعية»، الأميركية حقاً، التي تتحدّد في المبدأ الشهير: «الحقيقة هي كل ما ينفع الولايات المتحدة». ويلاحظ تيزيني - وهي ملاحظة ذات مصداقيةٍ معرفيةٍ- في نقده لفلسفة الغرب السياسية (ممثلةً بأعلى مراحلها الإمبريالية الأميركية) أن هذه الولايات المتحدة الأميركية منذ نشأتها وحتى الآن لم تستمد حوافز بقائها واستمرار قوّتها من بنيتها الداخلية (وهي

---

[1]- الطيّب تيزيني، صراع الحضارات بين الغرب «الأميركي» والإسلام، مقالة مطولة في كتاب: كيف نواصل مشروع حوار الحضارات، (منشورات المستشارية الثقافية الإيرانية بدمشق، سوريا/دمشق، طبعة أولى لعام 2002م)، ج2، ص97.

بنية سوسيوثقافية تتقوَّم بهويةٍ تعدّديةٍ ديموغرافيةٍ وإثنيةٍ وثقافيةٍ ولغويةٍ مميزة)، وإنّما من وضعيةٍ عملتْ دائماً على حضورها؛ تلك هي النظرة إلى «الآخر» بوصفه خصماً أو عدواً يشترط بقاؤها بأمن (أي الولايات المتحدة) إعلان الحرب ضده، فما يُؤسسُ لحالةٍ من التوازن والاستمرار متوازيةً ومتداخلةً مع حالةٍ من الجاهزية الدائمة العسكرية خصوصاً، لمواجهة «الأعداء»[1].

ويشير تيزيني - تأكيداً على تحليله السياسي والفكري النقدي- إلى أنه من الطريف المدوّي أن نذكر أنّ عددَ حروب الولايات المتحدة مع هؤلاء (الغير=الأعداء) ومنذ نشأتها وصلَ إلى (277) حرباً؛ في حين وصل عدد حروبها منذ عام 1990م حتى عام 2002م، إلى (62) حرباً؛ وهذا بدوره يضعنا أمام الحالة التي تمثلها إسرائيل في هذه المنطقة التي تعتبر من أهم مناطق العالم بالنسبة إلى الغرب وخصوصاً أميركا، حيث الموقع والثروات الفريدة والموارد الضخمة والهائلة والخصائص التاريخية والاستراتيجية. وقد حرصَ الغربُ على تأمين دعمٍ مطلقٍ لهذه الحالة الإسرائيلية (الدولة الكيان المصطنع) لتكونَ الأقوى والأعلى كعباً من كلِّ النواحي على كافة مجتمعات المنطقة ودولها وبلدانها، لاسيما من الناحية العسكرية والأمنية، ومع تعاظم هيمنة عقلية العسكرة والحروب على فلسفة الغرب السياسي الراهن (الأميركي منه بالتحديد)، لتأمين الموارد والثروات (نهبها واحتكارها) وحراسة خطوط الطاقة، والتحكم بسياسات دول المنطقة على وجه العموم.

وهذه العسكرة برزت – بحسب تيزيني- كاتّجاهٍ قويٍّ في ثقافة الغرب السياسية في سياق تحويل العالم إلى سوقٍ كونيةٍ سلعيةٍ تجتاحها المصالحُ النفعية، والتكالب على ثروات الشعوب المستضعفة (وفي مقدمتها شعوب العرب والمسلمين)، ومنع تقدّمها وتطوّرها الحضاري، والإصرار على اتّهامها في دينها وثقافتها وتاريخها كشكلٍ من أشكال زعزعة ثقتها بتاريخها وهويّتها، ومحاولة إسقاطها معنويًّا ورمزيًّا قبل إسقاطها ماديًّا.. وتبرز هنا ثنائيةٌ أيديولوجيةٌ في صميم الفكر الغربي النظري الاستراتيجي والإعلامي، تقوم على حدثين اثنين لا لقاء بينهما إلا عبر الحرب والصراع، هما «الحضارة والإرهاب»؛ مع الإشارة إلى أنّ المصطلحَ الأوّل (الحضارة) يُحمَّلُ شحنةً إيجابيةً تقود إلى القول: إنّ لفظة حضارة إنما هي (حكم قيمة)، بالقدر الذي تحمله اللفظة الثانية من الإدانة والقدح والذّم. فكلّ من يقف في معسكر الغرب السياسي ويستجيب لطلباته ويُحقّق مصالحه هو من النوع الأول (حضاري)، وكلّ من لا يُؤيّد سياساته ويقف بقوة في مواجهة مصالحه واستراتيجيّاته الخاصّة بمنطقتنا هو من النوع الثاني (إرهابي).. والإسلام كدينٍ وحضارةٍ وثقلٍ

[1]- المصدر السابق نفسه، ص98.

عالميٍّ كبيرٍ، هو أحد الخصوم التقليديين للغرب منذ العصور الوسطى، وقد استمرت الصّورةُ النّمطية السّلبية المعروفة عنه إلى يومنا هذا، حيث تمّ وضعه وتثبيته من جديد في ذهنية الغرب الشعبي والثقافي والسياسي في موقع الخصم والعدوّ اللّدود والكبير المهدِّد للحضارة الغربيّة من خلال تركيز الغرب على مفردة «الإرهاب» و«مكافحة الإرهاب» وبالتحديد الإرهاب الدّيني الإسلامي والأصوليات الإسلاميّة، ليس فقط لتشويه وتمويه صورة الإسلام، بل لتحقيق أجنداتٍ اقتصاديّةٍ ومصالحَ عسكريةٍ وجيواستراتيجيةٍ تخصّ منطقتنا، منطقة الثروات والموارد والطاقات البشرية والطبيعية والاستثمارات الضخمة. وهذا ما يؤكده تيزيني الذي يعتبر هنا أنه من الضروري الإشارة إلى أنّ رصيداً هائلاً من التراكم على صعيد «الدراسات» الإسلامية، يمكثُ في كلِّ مكتبات العالم عبر ما قدّمه «الاستشراق» في نمطٍ معيّنٍ له، وما قدّمه باحثون من بلدانٍ إسلاميةٍ. ولعلّنا نشير ههُنا إلى أنّ وقوع الاختيار على الإسلام لم يأتِ تعسّفاً ومن دون أسسٍ ضابطةٍ. فــ«الإسلام» المعني هنا هو ذلك الذي يهيمنُ في بلدانٍ إسلاميةٍ تعجُّ بالبشر والثروات الطبيعية الضخمة، وقد تكوّن - من ثمّ- قوةً هائلةً في أيدي أصحابها ضمن رؤيةٍ استراتيجيةٍ مستقبليةٍ ما قادمة. طبعاً هذا كلّه جاء على خلفية إرثٍ حضاريٍّ غربيٍّ طويلٍ من التّعاطي السّلبي مع الإسلام، ومن الصراع بينه وبين دعاة «الحروب الصليبية» ونظائرهم[1]. وطوال الفترة التي تعاقبت - بعد تلك الحروب التاريخية- استكشف الغرب السّياسي عالم الشرق الإسلامي بأدواتٍ معرفيةٍ نظريةٍ أفضت بمجملها إلى تعميق الكراهية والحقد وخطوط الفصل الحضارية بين ما يعتبره حضارته المتقدمة الغنية وبين الحضارة العربية الإسلامية المتخلفة؛ حيث تمَّ -على هذا الأساس- تكريس تقسيم سكان مجتمعات المنطقة العربية، وفصل ثروتهم عنهم، وزرع الفتن والاختلافات والعداء في ما بينهم تحتَ ذرائعَ إثنيّةٍ وطائفيّةٍ لتظلَّ مسكونةً بهواجس المصير والمستقبل بعيدةً عن تطلّعاتها النهضويّة ومنشغلةً أبداً بانقساماتها ونزاعاتها الداخلية والإقليمية وحتى الدولية.

على هذا الطريق، وبهدف تأمين أسس السيطرة الغربية السياسية والاقتصادية على المنطقة، لفترات زمنية طويلة وربما دائمة، جرى تأمين الحضور الغربي الفاعل والنشط فيها، من خلال زرع أنظمةٍ مواليةٍ (عميلة) له، وتأبيدها رغماً عن أنف الشعوب، واستمرار هيمنتها على ثروات بلدانها ومواردها الطبيعية والبشرية الكبرى، ومنع حدوث أيّإصلاحٍ، حتى لو كان بسيطاً فيها.. ومواجهة أيّ دعوةٍ تغييريةٍ (تخصُّ شؤون المجتمعات وحاجات الناس السياسية، على صعيد النهضة والبناء والتنمية والحقوق والعدالة الاجتماعية وإقامة دول القانون والمؤسسات والعدالة)

[1]- المصدر السابق نفسه، ص104-105.

بقوة العنف العاري اللاَّ محدود واللاَّ مقيّد، وهذا ما جرى في كثير من بلداننا العربية والإسلامية لإبقاء الاستقرار(استقرار الأعماق=استقرار القبور) وفقاً لرؤية هذا الغرب، وتخميد روح التضامن والقيم الوطنية وروح المواطنة بين السكان..

نعم، لقد نحتْ مجمل السياسات والاستراتيجيات والخطط الدولية الغربية (التي مارستها وتمارسها العديد من الإدارات السياسية الغربية في ما يخصّ طبيعة العلاقات بينها وبين دول وشعوب المنطقة العربية والإسلامية التي يتحرّك فيها الإسلام كقوةٍ محرّكةٍ أساسيةٍ فكرياً وروحياً، وكحالةٍ حضاريةٍ في الفكر والإحساس والممارسة) أقول: نحتْ تلكَ العلاقات منحًى فكريًّا تاريخيًّا، باتَ يُمثّل ناظماً ومعيارًا قيميًّا فكريًّا وفلسفيًّا في عمق البنية المفاهيمية الغربية ويُحرّك مسارات (واستراتيجيات وبرامج عمل) تلكَ الإدارات السّياسيّة، ومختلف سُبلها، وأقنيتها، ويوجّهُها على تعدّدها واختلافاتِها وتنوّع مواقعها وأدوارها وتشابكِ مصالحها.

ويظهرُ لنا أكثرَ أنّ هناكَ مجموعةَ دوافعٍ وبواعث (ومحرّضات) (غير سياسيةٍ واقتصاديةٍ على أهميتها) حضاريةٍ ودينيةٍ تبرز أمامنا كمحدّدٍ لطبيعة العلاقة القائمة بين الغرب والإسلام من جهة أنّ الغرب السياسي (الوضعي والعلماني التنويري) يجعل- في أحايين كثيرة- الدين والهويّة والثقافة معاييرَ جوهريّةً(مخفيّةً في لا شعوره وحاضرةً بقوّةٍ في سلوكه وعمله) في نسج تلك العلاقة مع الدول العربية والإسلامية، وبنائها وتنظيمها، وكأنّني أستنتج أنّ السياسة لدى الغرب حاليًّا باتت- وهي التي كانت تقوم على المصالح والمنافع المتبادلة بين الأمم والشعوب بصرف النظر عن المعتقد والهوية- عاملاً ثانوياً في تنظيم العلاقة بينه وبين العالم العربي والإسلامي، ولم تعدْ معيارًا أو عاملاً محدِّداً في بناءِ وتقعيد العلاقات بين الدول والشعوب المختلفة.

وهذا المحدّد تفاقمَ وتعزّزَ أكثرَ فأكثر مع قدوم أطروحة صدام الحضارات لهنتينغتون - التي تساوقتْ وتزامنت مع تعاظم العولمة بوصفها «أمركة العالم»- لتكون دعوةً لحربٍ صريحةٍ ومكشوفةٍ تقودها «الحضارة الأميركية» (كممثل لحضارة الغرب المعاصر بأعلى تجلّياته الأمبريالية) ضدّ الحضارات الأخرى، التي يُطلق عليها هذا المصطلح تجوّزًا، في سبيل الهيمنة المطلقة للغرب على العالم برمّته كما يرى تيزيني الذي يُوضح ويُوسّع المدى الفكري في نقْدِه لقضية العولمة كأمرٍ واقعٍ أميركيٍّ يستهدفُ الثّروات العربيّة بالخصوص، حيثُ يؤكّدُ أن مانراه في ظلّ العولمة هو أن يُصبح كلّ العالم مجهّزاً ومهيّأً لأنْ يتحول إلى أشياءٍ وسلعٍ ومالٍ، وخصوصاً منها ما تراه العولمة عائقاً في

وجه هيمنتها الكونية مثل مفاهيم المواطنة والقانون والهوية الإنسانية والوطنية و و.. إلخ[1].

إذاً، لقد قام تيزيني، في إطار مراجعاته المعرفية الفلسفية والسياسية العملية للغرب ومفاهيمه وطروحاته الناظرة للآخر العربي والإسلامي بالذات، قام بموضَعَةِ هذا الغرب في سياقه وعنوانه الأوّليّ الحقيقيّ، من حيث أنّه غربٌ يمُارس عدوانيّةً فكريّةً وسياسيةً واقتصاديةً ضدّ آخر يُشكّل كتلةً حضاريةً وسكانيةً بشريةً هائلةً، ناظراً إليه من فوق كمجرد مواقع لاستخراج الطاقات وضمان وصوله إليه، وساحات لتصفية الحسابات..

وقد لاحظنا أنّ الطيب التيزيني ركّز (ويركِّز) مفهومه النقدي للغرب من خلال أمرين، الأول الوعي النظري بطبيعة الجذور الفكرية والفلسفية للغرب، والثاني الآثار والنتائج التي تمخضت عنها تجربة احتكاك العرب والمسلمين معه.. حيث تشكلت في عالمنا العربي والإسلامي، جملةَ عناصر واعتبارات فكرية وعملية وتاريخية خلقت، وكوَّنت لدى نخبنا ولدى الرأي العام العربي - بشكل عام- مفاهيم وأسساً واضحة لطبيعة هذا الغرب ولثقافته وأصول تعامله، يمكن إبرازها في الآتي:

أولاً- عدم مقبولية الثقافة الغربية إلى يومنا هذا، كما هي، في البيئة العربية والإسلامية، على الرغم من الاحتواء والتدجين والفرض والقسر الفكري والسياسي الذي أُستخدم على أوسع النطاقات. فهناك حالة عداءٍ واضحةٍ مركوزةٍ في اللاوعي لدى الغالبية العظمى من الشعوب العربية والمسلمة، من حيث اعتبارهم تلكَ الثقافة دنيويةً ماديةً مستهلِكةً للرّوح والجسد، تقوم على الجشع والنفعية والتسليع البشري، وأنّ البديل الحضاري الجاهز هو «الثقافة الإسلامية» التي توازن بين الروح والمادة، وتهدفُ إلى تحقيق العدالة في الأرض، ونشر قيم الخير والتسامح للإنسانية جمعاء.. وقد تكرّست عملية رفض الفكر الغربي والثقافة الغربية لاحقاً نتيجة كلّ تلك التراكمات التاريخية التي سيطرت على الذهن العام الشعبي العربي المسلم تجاه الغرب من حروبٍ صليبيةٍ واستعمارٍ قديمٍ وحديثٍ.. وحالياً تتم تغذية هذا التصوّر المسبق عبر ما تقوم به بعض المواقع الغربية من حملاتٍ عدائيةٍ استفزازيةٍ سافرةٍ ضدّ الإسلام، والرّبط بينه وبين الإرهاب، مع أنّ الإسلام يدعو - في بنيته العقيدية والفكرية-.

ثانياً- عدم التمييز بين السياسة والثقافة، بين السّياسي والثقافي، وطغيان العامل السياسي

[1]- الطيب تيزيني، «الإنسان الوحش.. العودة إلى ما قبل التاريخ»، حوار مع مجلة الجديد، العدد: 7، تاريخ النشر: شهر آب 2015م. الرابط: https://aljadeedmagazine.com

والاقتصادي الآني المتغيّر على العامل الثقافي الثابت والأساسي في ضبط وتحديد طبيعة ومسار العلاقة مع الغرب. وفي قناعتي أنّ الغرب يتحمّل جزءاً كبيراً ومهمًّا من مسؤولية عدم بناء تلك العلاقة وضبطها ضبطاً عقلانيًّا وموضوعيًّا، فهو ما زال يستقي سلوكياته وعلاقاته مع عالم الإسلام والمسلمين من منطلق رؤيته الفلسفية القارّة القائمة على تمجيد ذاته، وقيمومة معارفه، ومركزية ثقافته التاريخية والراهنة. وهذه الرؤية كانت مقدمةً لتفجير مكنونات الهيمنة والاستعمار والنهب التاريخي الذي جرى (وما زال يجري) لمنطقتنا العربية والإسلامية، كما ذكرنا سابقاً.

ثالثاً- عدم إيجاد حلّ دائم وعادل لأمّ القضايا السياسية الإشكالية القائمة حالياً وهي قضية الصراع العربي الإسرائيلي (التي يمكن اعتبارها بحقٍّ أهمّ قنوات ومنافذ التوتّر والعنف في منطقتنا بالذات)؛ حيث لم تعمد مختلف الإدارات الغربية (المسؤولة تاريخيًّا وعمليًّا عن اغتصاب فلسطين) إلى إلزام «إسرائيل» بإرجاع الأراضي العربية المحتلة. وقد ثبّتَ هذا التعاطي السلبي في داخل ذهنيّة العرب والمسلمين عموماً الحالة العدائية ضدّ الغرب عموماً، وكرّس صورته كعدوٍّ مساندٍ لإسرائيل ضدّ مصالح العرب.

رابعاً- وجود اتجاهٍ سياسيٍّ وثقافيٍّ غربيٍّ عميق ومؤثر ما زال يعتبر أنه لا يمكن التعايش بين الإسلام والغرب، وأنهما كخطين متوازيين لا يمكن حدوث أي لقاء وتفاعل حقيقي بينهما،وسيظلان في حالة صدامٍ حضاريٍّ دائمٍ (أيما يُسمّى بـ: صدام الحضارات التي يتّجه إليها العديد من المفكرين والمؤرخين الغربيين، وتحظى بتأييدٍ كبيرٍ من نخبٍ وتياراتٍ عربيةٍ وإسلاميةٍ).. وأن لا سبيل للحوار والتلاقي بين حضارتين مختلفتين ومتمايزتين، تبحران في اتجاهين مختلفين، إحداهما ثقافة العقل والتجربة والحسّ والعمل، وثانيتهما، حضارة القول والنص والروح والفكر المجرّد، وقد أشرنا لهذه المسألة في سياق النص.

وهذا الخلل الكبير وهو خللٌ صميميٌّ، هو خللٌ فكريٌّ وثقافيٌّ، مهّد لخللٍ أكبر في السياسة والعلاقات السياسية والاقتصادية بين الغرب وبقية العوالم البشرية وبالأخص منها عالمنا العربي والإسلامي. وما لم تُعالج جذور المرض القائمة في الثقافة والمعرفة، وفي أصول التعاملات، والارتهان للمصالح الخاصة في أصل عقلية الشره الغربية، لن نسير على الطريق الصحيح المتوازن في العلاقة بين الغرب والإسلام.. حيث أنّنا نريد لهذه العلاقة أن تعود مجدّدًا إلى الحقل القيمي والمجال المفاهيمي الثقافي القائم والمبني في العمق على المشتركات الإنسانية العامة، مع ضرورة توسيع نطاقات العمل الإنساني المدني المشترك، والتركيز على نقاط الالتقاء،

من دون نسيان نقاط الاختلاف، والعمل على فصم عراها المعقّدة بالحوار والتعاون والمكاشفة..

في قراءة غير مسبوقة، وبالغة العمق والمعرفة، لألفي عام من تاريخ العالم، نشر «بيتر فرانكوبان»[1] كتابًا فريدًا تحت عنوان «**طرق الحرير**»؛ يُقدّم فيه شروحات لطرق الحرير القديمة، ويُبرز صورةً أخرى لطبيعة العلاقات الوثيقة التي ربطت دوائر الحضارات الإنسانية الممتدّة، بلا انقطاع، من الصين إلى الأطلسي مرورًا بالحضارة العربية الإسلامية.. حيث انتقلت - على طول هذا الفضاء الفسيح وعرضه، وعبر مركزه المتوسّطي، على وجه الخصوص- قوافل التجّار، والبضائع، والجنود، والدعاة، والأفكار، والقيم.. وفي أغلب هذا التاريخ الطويل، ثمّة توازن ولد بين قوى هذا الفضاء الحضاري. ولكن، ومنذ القرن التاسع عشر، حسمت أوروبا الغربية توازن القوى لصالحها. بيد أن الصعود الأوروبي، الذي تحوّل إلى صعودٍ لقوى جانبي الأطلسي، لا يعني أن حركة انتقال البضائع والبشر والأفكار والقيم قد توقّفت.. والحقيقة، أنّ التبادل أصبح أكثر سرعةً وكثافةً وتأثيراً على الحياة اليومية للبشر.. وتلك «الطرق-الشرايين» لم تكن مكرّسةً فقط للانتقال والتجارة فحسب، ولكن أيضًا، وأساسًا، للتواصل والتفاعل الخلّاق، «على طريقة الشبكات اليوم»، بين مناطق ذات ثقافاتٍ مختلفة. ويشرح أنّ ذلك كان في الاتجاهين لا في اتجاهٍ واحد. وما يعني أنّه من الصعب التركيز على الفعل الغربي فقط، وتجاهل العربي والإسلامي بالمقابل. والحديث في هذا السياق عن تحرّك «الإسكندر» المقدوني شرقًا، وسلالة «الهانس» الصينية غربًا، كحركة في اتجاهين[2].. وكلّ ما تقدّم جعل الكاتب يُؤكّد على أنّه ليس ثمة قطيعة ممكنة بين أوروبا والمشرق «العربي-الإسلامي». ومن العبث أنْ يتصوّرَ أحدٌ في باريس أو بروكسل أو برلين، أنّ أوروبّا، ومهما بلغت أسوارها من علوٍّ، يمكن أن تتمتّع بالسّلم والرفاه والاستقرار، بينما تعصف رياح الحرب والموت وفقدان المعاش بجوارها المشرقي.

والعَالَمُ العربيّ ليسَ مُعفى من المسؤولية في هذا المجال، حيث أثبتت تلك التجربة التاريخية العربية مع الغرب - دولاً ومجتمعات وأفكار وثقافات- أنّ الرهان على الدول الغربية منها، هو رهانٌ على حصان خاسرٍ إلى حدٍّ كبيرٍ من دون وجود مبادراتٍ عربيةٍ داخليةٍ فاعلة، يمكن أنْ تشكّلَ أساسًا لكيٍ يُساعدنا الآخرون (وهذا من حقّ هذا الغرب)، بما يعني أنّ الاعتماد

[1]- هو أستاذ التاريخ في جامعة أوكسفورد البريطانية. وهو يقوم بمهمة إدارة مركز الدراسات حول بيزنطة القديمة في الجامعة نفسها. يُولي اهتمامه لدراسة العلاقات التاريخية بين الشرق والغرب. من مؤلفاته» «الحروب الصليبية الأولى».

[2]- راجع صحيفة الخليج الإماراتية، مراجعة لكتاب: "طرق الحرير.. تاريخ آخر للعالم" الصادر في 672 صفحة عن دار فينتاج لعام 2017م. تاريخ نشر المراجعة: 16 /6/ 2018م. الرابط:

http://www.alkhaleej.ae/alkhaleej/page/123aa50b-d0c64-ed98-a964-ef1a396373d

كليًّا على الخارج لا معنى له، لأنّه سيجعل من بُلداننا رهينةً لزمن هذا الآخر، وسيُبقيها في ثلّاجة الانتظار وحالة التخلّف المغطّاة بقشرةٍ حداثويةٍ شكليةٍ لا تُغني ولا تُسمن من جوعٍ.. فالغربُ سبق له أن أقام وجوده وعمّم مركزيته الثقافية والحضارية (كما قلنا سابقاً)، ورسّخ وركّزَ حضوره النوعي المؤثّر من خلال تلك الثورات العلمية المذهلة والاكتشافات والاختراعات العظيمة المفيدة الفائقة على مستوى العالم، وعلى حساب باقي ثقافات هذا العالم بالطبع، وخصوصًا ثقافتنا وذاتنا الحضارية العربية والإسلامية.. وهذه من أهم التحديات، وهي تأتي على رأس قائمة الأولويات المصيرية التي تُحيط بمجتمعاتنا وحضارتنا العربية والإسلامية التي تُوقف إنتاجها العلمي والبحثي عن التوليد الذاتي منذ قرونٍ طويلةٍ لتُصبح تابعةً ومستلبةً وخاضعةً ومتوسِّلةً، منفعلةً غير فاعلةٍ، في ظلِّ تنامي وتصاعد الحركيّة العلميّة للغرب الحديث على كلّ المستويات والأصعدة حتى باتت الاختراعات تُقاس بالشهور وربمّا بالأسابيع لا بالعقود الطويلة.

إنّنا نأملُ لهذا الغرب -المتسلّح بالعلم الأداتي- أن يعودَ عن شعوره بالتفوق والعظمة المركزية، ليعيَ أهميّة المعنى والغاية، وحيويّة التواصل والبناء على المشترك معنا، ومع كلّ الحضارات الأخرى التي ما زال يعتبرها طرفيةً متلقيةً منفعلةً. والمشترك بين الغرب والإسلام، أي بين الحضارة الغربية والحضارة العربية الإسلامية، هو مجال الإنسانيّة الرّحب، وهو رهانٌ مستقبليٌّ لإدارة مواقع الخلاف بالحوار والوعي والعقلانية، وبناء أسسٍ إنسانيةٍ واعيةٍ للعلاقات البشرية في تنوّعها الديني والعقدي والقومي من منطلق الأخوّة الإنسانية الفاعلة، بعيدًا عن روح التشفّي وعقلية الانتقام وثقافة المركزية.

هذا الباب

يُعنى بإعادة تظهير المفاهيم والمصطلحات التي تُشكّل بجملتها مفاتيحَ معرفيّةً للفكر العالمي المعاصر وإبرازها.

كما تهدف موضوعاته إلى التعرّف إلى التحوّلات التي طرأت على الحركة المعرفيّة حيال هذه المفاهيم، وكذلك المجادلات التي جرت حولها، وأثر ذلك في اتجاهات المدارس الفكريّة والفلسفيّة وطريقة تعاملها مع كلِّ مفهومٍ أو مصطلحٍ يدخل في حقول استخداماتها.

ما بعد الغرب

بحث في معاني ودلالات مفاهيم ومصطلحات تأسيسية

خضر إ. حيدر

ما بعد الغرب

بحث في معاني ودلالات مفاهيم ومصطلحات تأسيسية

خضر إ. حيدر[*]

شهدت الثقافة الغربية على مدى قرون من أحقاب الحداثة، سيلاً هائلاً من المصطلحات والمفاهيم، عكست الحقول المختلفة من العلوم الإنسانية. ومن الواضح أنّ معظم المفاهيم، بل ربمّا كلها، جرى إخضاعها للنقد والتجاوز بعدما تم اختبارها في التجربة التاريخية للحضارة الغربية الحديثة.

من هنا، نلاحظ نشوء مصطلحات ومفاهيم مستحدثة مسبوقة بكلمة "ما بعد" للدلالة على تجاوز هذا المفهوم أو ذاك.

ما يلي نقدِّم عرضاً تحليلياً لعدد من المفاهيم الأساسية ذات الصلة بمصطلح ما بعد الغرب. وقد اخترنا لهذه الغاية المفاهيم والمصطلحات التالية: الغرب ـ وما بعد الغرب ـ ما بعد الحداثة ـ ما بعد الاستعمار ـ ما بعد الليبرالية ـ ما بعد الأخلاق ـ ما بعد الانطباعية ـ ما بعد البنيوية ـ ما بعد الإيديولوجيا ـ ما بعد العلمانيّة.

المحرر

الغرب في معناه الاصطلاحي والحضاري

من أكثر المفاهيم التي لا تزال موضع نقاش واسع بين النخب الغربية هو مفهوم الغرب (The west) ومشكلة تحديد معناه: هل هو جهة جغرافية من جهات الأرض الأربع، أم أنه كيان حضاري له مزاياه وهويته الخاصة؟

بعض الباحثين في علم تشكُّل الحضارات يرون أن الغرب بناء أسطوري حديث بكل ما للكلمة من معنى. وكانت الاستعمالات الأقدم لهذا المصطلح أو نظائره في اللغات الأخرى تشير إلى

*ـ كاتب وباحثٌ في الإعلام المعاصر – لبنان.

اتّجاه أو منطقة على خارطة سياسيّة معيّنة، مثل تقسيم الإمبراطوريّة الرومانيّة إلى غرب - شرق في أواسط القرن الثالث، وانقسام الكنيسة المسيحيّة إلى غربيّة وشرقيّة بدءاً من القرن الحادي عشر (Williams, R., 1983: 333)، و«العالم الجديد» للأميركيّتين منظوراً إليهما من أوروبا، أو المحيطات التي تقع إلى الغرب البعيد عن «المملكة الوسطى» (في الصين). على أن التعبير الذي اكتسب طابعاً عالميّاً لم يطغَ في الاستعمال العام إلّا عبر القرنين المنصرمين بوصفه التكوين الرئيس في أوروبا الغربيّة التي صار يُنظر إليها باعتبارها كلّيّة الحضور في السيطرة الاستعماريّة على عموم أرجاء العالم. والمفترض أن «الغرب» يوحِّد جماعة من الناس يُدعَون «الغربيّين» من حيث جغرافيّة إقامتهم، وتقاليدهم، وأعراقهم، وأنسابهم، وحضارتهم المشتركة؛ ويبدو أنّه أصبح اسم علم، وصار يُكتب بالحرف الكبير، كما هو الحال في هذا الكتاب. على أن هذا المصطلح اشتهر بالمراوغة، ويبدو أن الوحدة التي يؤكّدها صارت تتعرّض للتحديّات باستمرار في العقود الأخيرة[1].

كمؤشّر جغرافي، لم يظهر «الغرب» تماسكاً كبيراً. فأكثريّة أبناء الشعوب الذين يعيشون في أوروبا الغربيّة يعتقدون أنّهم غربيّون، ولكن في الوقت نفسه يصرُّ كثير من الناس البيض في جنوب أفريقيا وأستراليا على أنّهم غربيّون أيضاً. وعلى خلاف هذا، فإن الناس الملونين في أميركا الشماليّة لا يعترفون بالضرورة بأنّهم غربيّون حتّى وإن زعم أكثر المقيمين في أميركا الشماليّة، لا سيّما منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية، بأنّهم أيضاً موجودن في الغرب. وهكذا، قد يبدو أن الغرب هو في الدرجة الأولى مؤشّر عرقي أكثر مما هو مؤشّر خرائطي؛ فهو يقترن اقتراناً وثيقاً بأخيلة البياض العرقيّة. لكن هذا التقدير يتناقض مع الواقعة التاريخيّة في أن أوروبا الشرقيّة قد تم استبعادها عموماً من الغرب، ليس فقط في أثناء الحرب الباردة، بل طوال القرن العشرين. فضلاً عن ذلك، فإن فكرة البياض العرقيّة مهلهلة بما يكفي للسماح بأن يتم استبعاد بعض الجماعات من البياض في بعض أرجاء العالم -مثل الشعوب في الشرق الأوسط- وأن يُعترَف بأنّها بيضاء في شرق آسيا أو شمال أميركا. وحين ينتقل الناس من مكان إلى آخر، فقد تتغيّر هويّتهم العرقيّة أيضاً. ومثل مفهوم العرق بشكل عام، فإن البياض كمقولة اجتماعيّة هو اعتباطي تاريخيّاً بحيث يصعب أن يكون مؤشّراً على هويّة ثابتة.

[1]- ناوكي ساكاي وميغان موريس – ضمن كتاب مفاتيح اصطلاحيّة جديدة – ترجمة: سعيد الغانمي – مركز دراسات الوحدة العربية- بيروت – 2010 - ص: 523.

ما بعد الغرب

يُعتبر مصطلح ما بعد الغرب (Post Western World) من المصطلحات الحديثة العهد في الثقافة المعاصرة. وقد حظي باهتمام خاص في أدبيّات أبحاث المستقبل في المعاهد ومراكز البحث العلمي في أوروبا والولايات المتّحدة الأميركيّة.

هذا المفهوم يقع خلف حجاب من إبهامين كبيرين، هما: الإبهام الموجود في مفهوم الغرب، والإبهام الموجود في مفهوم غير الغرب:

- الإبهام الأول: يكمن في أن الافتراض العام لدى بعض العلماء عنه هو أنه ذاته ما يفهمونه من ظاهرة ما بعد أميركا. أما رؤيتهم النقديّة فتتلخص في جنوح الهيمنة الأميركيّة إلى الأفول في المستقبل. ومنهم من يعتقد بأن هذا الأفول سيعيد المحوريّة العالميّة إلى القارّة الأوروبيّة، فيما يذهب آخرون إلى أنه سيكون لمصلحة الصين أو البلدان الأخرى.

- الإبهام الثاني: يكمن في أن تحديد ثغور العالم غير الغربي هو أمر غامض. والدراسات العالميّة في هذا المجال تدور في الغالب حول محوريّة الغرب. من هنا، يميل البعض إلى الاعتقاد بأنّ علينا تعليم العالم كيف نقرأ ميكافيللي وهوبز وكانط وغيرهم بأسلوب لا يدور حول محور الغرب، وتعميم هذا الأسلوب في الدراسات العالميّة.

يمكن مقاربة وتحليل مسألة ما بعد الغرب من أبعاد ثلاثة: البعد السياسي/ الاجتماعي، والبعد الاقتصادي، والبعد العقائدي المتعلّق بآخر الزمان ونهاية التاريخ.

في ما يلي إشارة مختصرة إلى كل بُعد من هذه الأبعاد:

1 - البُعد السياسي / الاجتماعي:

ثمة سعي من المفكّرين الغربيّين إلى رسم نهاية حتميّة لمستقبل السلطة السياسيّة والاجتماعيّة للغرب، وفي المقابل أصدر المستقلون من المنظّرين، كتبًا ودراسات تدور حول التنبُّؤ بمستقبل الغرب الجانح نحو الأفول.

ينقسم النقاد المختّصون بأطروحة ما بعد الغرب إلى أربع مجموعات:

الأولى: تعمل على تحليل أفول الهيمنة الغربيّة بعيدًا عن مسقط رأسها الشرقي أو الغربي. وعلى الرغم من صدقها في بيان الآفات والمشاكل ومستقبل الغرب، إلا أن غايتها من وراء ذلك هي

الدفاع عن الغرب وضمان قوّته وهيمنته. وعليه، فهي بهذا الموقف تلعب دور المنقذ الذي يدق جرس الإنذار للساسة الغربيّين. ويعتبر الصحافي الأميركي من أصول هنديّة فريد رفيق زكريا أحد محللي هذه المجموعة.

الثانية: تتألف من أولئك الذين ترعرعوا في مهد الغرب، ولكنّهم لا يعتبرون عالم ما بعد الغرب منتميًا إليه. وتعود قيمة وأهميّة تحليلات هذه المجموعة من المفكّرين إلى أنّهم شاهدوا الغرب من الداخل، وهاهم الآن يصرِّحون بأنه آيل إلى الانهيار، ومن بين هؤلاء عالم الاجتماع الأميركي أمانوئيل واليرشتاين.

الثالثة: تتشكّل من المحلّلين الذين ينتمون إلى مناشئ شرقيّة، ولكنّهم يعتبرون من الباحثين المرموقين والمعروفين في تحليلاتهم العميقة. هؤلاء وضعوا أدلّة متعدّدة تشير إلى انهيار الهيمنة السياسيّة للغرب المعاصر، ومن بينهم الفيلسوف الروسي الشهير ألكساندر دوغين.

الرابعة: يعبِّر عنها أولئك الذين أخرجوا ما بعد الغرب من يد سلطة الغرب، ويعملون على تفسيره بشكل آخر، وهؤلاء هم الساسة الذين يعملون في نزاعاتهم السياسيّة -بمعزل عن إثبات مدعياتهم بالأدلّة العلميّة- على إقامة جنازة الغرب الآيل إلى الاضمحلال والإفلاس، ومن بينهم وزراء الخارجيّة في كل من روسيا والصين وإيران.

2 - البُعد الاقتصادي:

من بين هواجس دراسات ما بعد الغرب ما يفصح عنه السؤال التالي: هل الاقتصاد في الولايات المتّحدة الأميركيّة والقارة الأوروبيّة سيكون اقتصادًا آخذًا في الازدهار أم سيؤول إلى الإفلاس والأفول؟

من الواضح أن الاقتصاد الرأسمالي هو الذي يدير النظام العالمي في الوقت الراهن، ونتائج دراسات ما بعد الغرب تعتبر أن الهيمنة الأميركيّة الاقتصاديّة تميل نحو الأفول. في المقابل، تتجه الصين وروسيا نحو التقدّم. من ناحية أخرى نجد بلدانًا مثل: إنكلترا وإسبانيا، وفرنسا، وإيطاليا، وألمانيا، أو بكلمة واحدة أوروبا، تعاني من مستقبل غامض ومبهم. فالاتّحاد الأوروبي يشهد اضطرابًا من الناحية الاقتصاديّة، ليحلّ محله نظام نقدي آخر. وأفريقيا- ولا سيّما غرب القارة- سوف تظهر بوصفها منافسًا ندًا لأوروبا، وسوف يكون للصين في تنافسها مع روسيا مسار تصاعدي، أما في أميركا اللاتينيّة مثل البرازيل فسوف تفرض نفسها بوصفها قوّة اقتصاديّة. بجملة واحدة: إن

شعوب العالم في مرحلة ما بعد الغرب وما بعد الولايات المتّحدة الأميركيّة سوف تأخذ دروسها من الصين والأقطاب الاقتصاديّة الأخرى.

3 - البُعد الاعتقادي وآخر الزمان:

يشهد الغرب المعاصر تنافسًا محمومًا بين الإيمان والإلحاد. وعلى الرغم من غلبة الإيمان في الوقت الراهن سواء على المستوى الكمي أم المستوى الكيفي، فإن هناك تيارات مرموقة تنظر إلى عالم ما بعد الغرب بوصفه عنصرًا يميل نحو ترجيح كفة الإلحاد. وهذا الادّعاء يفتقر إلى الأدلّة الكافية إلا أنّه يعتبر رأيًا جادًا بوصفه منافسًا خطيرًا للمسيحيّة.

مما لا ريب فيه أن أمواج الإسلام في البلدان الغربيّة من الكثرة بحيث بدأ العالم الغربي يستشعر الخطر، وينتهج شتّى الأساليب لمحاربتها. وهذه المحاربة أشد ضراوة من تلك التي ينتهجها في مواجهة الإلحاد وسائر التيارات الأخرى. إن أشخاصًا من أمثال صاموئيل هنتنغتون يرون مستقبل الغرب لمصلحة الإسلام؛ بحيث أنّه توصل في تحليلاته الإحصائيّة الخاصّة إلى التنبؤ بأن عام 2050م سيشهد غلبة الإسلام، وأن المسيحيّة في بلدان مثل إنكلترا سوف تتحوّل إلى أقليّة دينيّة.

ما بعد الحداثة Postmodernism

تعبر كلمة ما بعد الحداثة عن مرحلة جديدة في تاريخ الحضارة الغربية تتميز بالشعور بالإحباط من الحداثة، ومحاولة نقد هذه المرحلة والبحث عن خيارات جديدة، وكان لهذه المرحلة أثر في العديد من المجالات:

ما بعد الحداثة تعني حرفيا «بعد الحداثة». في حين أن «الحديث» في حد ذاته يشير إلى شيءٍ ما «متصلٍ بالحاضر»، فإن حركات الحداثة وما بعد الحداثة تُفهَمُ على أنها مشاريعُ ثقافية أو على شكل مجموعةٍ من وجهات النظر. وهي تُستخدمُ في النظرية النقدية لتشير الى نقطة انطلاق أعمال الأدب والدراما والعمارة والسينما والصحافة والتصميم، وكذلك في مجال التسويق والأعمال التجارية، وفي تفسير التاريخ والقانون والثقافة والدين في وقتٍ متأخرٍ من أواخر القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين.

في واحدٍ من الأعمال الأصيلةِ في هذا الموضوع، وصف الفيلسوف والناقد الأدبي فريدريك جيمسون ما بعد الحداثة بأنها «المنطق الثقافي المهيمن للرأسمالية المتأخرة»، التي هي، الممارسات الثقافية المترابطة ترابطا عضويا مع العنصر الاقتصادي والتاريخي لما بعد الحداثة

(«الرأسمالية المتأخرة»، وهي الفترة التي تسمى أحيانا الرأسمالية المالية، أو ما بعد الثورة الصناعية، أو الرأسمالية الاستهلاكية، أو العولمة، وغيرها). في هذا الفهم إذن، يمكن أن ننظر إلى هيمنة فترةِ ما بعد الحداثة على أنها بدأت في وقتٍ مبكرٍ من الحرب الباردة (أو، لإعادة الصياغة، بعد نهاية الحرب العالمية الثانية) واستمرت حتى الوقت الحاضر.

يمكن فهم ما بعد الحداثة أيضا على أنها ردُ فعلٍ على الحداثة. في أعقاب الدمار الذي لحق بالفاشية، والحرب العالمية الثانية، والمحرقة، أصبح العديد من المثقفين والفنانين في أوروبا لا يثقون بالحداثة السياسية والاقتصادية والمشروع الجمالي برمته. في حين أن الحداثة كانت ترتبط في كثيرٍ من الأحيان بالهوية والوحدة والسلطة واليقين، وما إلى ذلك.

صاغ مصطلح ما بعد الحديث (post-modern) لأول مرة الرسام الإنكليزي جون وتكنز تشابمان زهاء عام 1870 لوصف ما سمّاه بـ «الرسم ما بعد الحديث»؛ وهو أسلوب الرسم الذي كان يُفترَض أنه أكثر طليعية من الانطباعية الفرنسية (Best and Kellner, 1991). ثم استعمِل المصطلح لوصف «رجال ما بعد الحداثة» (1917)، «ما بعد الحداثة» (في الثلاثينيات، (Hassan, 1987)، «البيت ما بعد الحديث» (1949)، «العصر ما بعد الحديث» (1946)، «عالم ما بعد الحداثة» (Best and Kellner, 1991)، «حقبة ما بعد الحداثة» (1959)، «العقل ما بعد الحديث» (1961)؛ (Best and Kellner, 1991)، «أدب ما بعد الحداثة» (1965)، و«ما بعد الحداثيين» (1966)[1].

توحي طرق الفهم المختلفة لـ»ما بعد الحداثة» بأشياء مختلفة اعتماداً على السياق والخطاب. كما أن المصطلح يدل دلالات مختلفة استناداً إلى ما يُستعمَل للإشارة إليه وهل هو نصوص ثقافية أم حقبة تاريخية أم نمط نظرية ثقافية. لذلك، ربما تتوفر أفضل طريقة لفهم معاني المصطلح المغايرة في التمييز بين المصطلحات المتداخلة التي تجسدها ما بعد الحداثية: ما بعد الحداثة (postmodernity)، وثقافة ما بعد الحداثة، ونظرية ما بعد الحداثة.

وغالباً ما تستخدم «ما بعد الحداثة» كمصطلح تاريخي للدلالة على الحقبة التي أعقبت الحداثة، التي بدأت في عصر التنوير وانتهت في الستينيات (Jameson, 1984)، أو السبعينيات (Harvey, 1990). وما تشترك به هذه التفسيرات هو إصرارها على أن التغيرات الثقافية والاجتماعية التي أنتجت ما بعد الحداثة ترتبط ارتباطاً لا ينفصم بالتغيرات في الرأسمالية: من التركيز الأساسي على

[1]- جون ستوري - ضمن كتاب مفاتيح اصطلاحية - معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع - إعداد: طوني بينيت - لورانس غروسبرغ - وميغان موؤيس - ترجمة: سعيد الغانمي - المنظمة العربية للترجمة - بيروت - 2010 - ص 577.

الإنتاج إلى الاستهلاك (Bell, 1976)؛ وتغير تاريخي في الغرب من مجتمعات قائمة على إنتاج الأشياء إلى مجتمع قائم على إنتاج المعلومات و«المظاهر» (Baudrillard, 2000)؛ من رأسمالية «منظمة» حديثة إلى رأسمالية «مفككة» ما بعد حديثة (Lash and Urry, 1987)؛ من القومي إلى العالمي، الذي حقق منعطف «الضغط الزماني المكاني»، الذي تولد عن التسارع في كل من السفر والاتصالات البعيدة.

يمكن تحديد تاريخ الرواج الأكاديمي للمصطلح بنشر كتاب جان فرانسوا ليوتار "الوضع ما بعد الحديث" (Lyotard, 1984). في هذه النبذة المؤثرة، يُقدَّم الوضع ما بعد الحديث بوصفه أزمة في منزلة المعرفة في المجتمعات الغربية. ويجد هذا التعبير عنه «بوصفه تشكيكاً بالحكايات والسرود الشارحة» (p. xxiv)، وينتج في المقابل «زوال الجهاز السردي الشارح للمشروعية»، أي الانهيار المفترض المعاصر أو الرفض الواسع لجميع الأطر المهيمنة والتشميلية («الحكايات الشارحة»)، التي تريد أن تروي القصص الكلية عن العالم الذي نعيش فيه.

إنّ الكثير من الاضطراب المحيق باستعمال كلمة مابعد الحداثة يعود إلى دمج المفهوم الثقافي لما بعد الحداثيّة (وعلاقتها الملازمة بالحداثويّة). وقد عرِّفت ما بعد الحداثة بأشكال مختلفة بتعابير العلاقة بين الخطاب الفكري وخطاب الدولة، على أنّها شرط تحدِّده سخرية متشائمة شاملة مُسْهَبَة، وحسٌّ خائف من الواقعيّة المتطرّفة والصورة الزائفة. وإن التناقضات المتجلّية بين بعض تسميات ما بعد الحداثة هذه لا تفاجئ من يستمتع بالتعميمات عن العصر الحاضر. ومع ذلك، هناك كثيرون يرون أن ما بعد الحداثة تشتمل على نقد للمذهب الإنساني (Humanism)، والمذهب الوضعي (Positivism)، وعلى فحص لعلاقتهما بأفكارنا عن الذاتيّة[1].

لقد وُظِّف تعبير ما بعد الحداثة في الدوائر الفلسفيّة لتحديد المواقف النظريّة الواضح تنوّعها، مثل تحديّات ديريدا لميتافيزياء الحاضر الغربيّة، وتحريّات فوكو الخاصّة بتورّطات الخطاب، والمعرفة، والسلطة، و«الفكر الضعيف» القوي المقنع المتناقض لفاتيمو، وتساؤل ليوتار حول صحّة الميتاسرديّات (Metanarratives) العائدة إلى المشروعيّة والانعتاق. وهذه كلّها تشترك، وبالمعنى الأوسع للكلمات، بنظرة إلى الخطاب اللغوي في حسبانه كموضوع إشكالي، والأنظمة المنظِّمة موضع شك. ويبدو أن الجدل حول ما بعد الحداثة - والخلط بينها وبين ما بعد الحداثيّة- قد ابتدأ بتبادل الرأي التراشقي حول موضوع الحداثة بين يورغن هابرماس (Jurgen Habermas) وجان

[1]- ليندا هتشيون – سياسة مابعد الحداثة – ترجمة: حيدر حاج اسماعيل - المنظمة العربيّة للترجمة – بيروت 2009 ـ ص59.

فرانسوا ليوتار. الفيلسوفان وافقا على أن الحداثة لا يمكن فصلها عن أفكار الوحدة والعالميّة، أو ما سمَّاه ليوتار بالميتاسرديّة (Metanarratives). وقد اهتمّ هابرماس بأن يبرهن على أن مشروع الحداثة، المتجذّر في سياق عقليّة عصر التنوير (Enlightenment)، لم يكتمل بعد وهو يتطلّب إكمالاً، فردّ ليوتار بوجهة نظر مؤدّاها أن الحداثة قضى عليها التاريخ، وهو التاريخ الذي كان نموذجه المأسوي معسكر الاعتقال النازي، والذي تمثّلت قوّته المعارضة للمشروعيّة، والنهائيّة في «العلم التقني» الرأسمالي الذي غيّر، وإلى الأبد، تصوّراتنا عن المعرفة. لذلك، كانت ما بعد الحداثة، بالنسبة إلى ليوتار متميّزة بخلوِّها من القصص الكلية العظمى، وباحتوائها على القصص الصغيرة والمتعدِّدة التي لا تبغي استقراراً أو مشروعيّة عالميين.

خضع تحدّي ليوتار لتعريف هابرماس لما بعد الحداثيّ لفحص جدّي أيضاً. ففي ملاحظاته التمهيديّة للترجمة الإنكليزيّة لكتاب حالة ما بعد الحداثة (La Condition Postmoderne)، يحاول جايمسون أن ينقذ فكرة الميتاسرديّة (Metanarratives) من هجوم ليوتار على هابرماس، والسبب هو أن فكرته الخاصّة عن ما بعد الحداثة هي من نوع الميتاسرديّات، بصورة جزئيّة، وهي قائمة على تحديد الفترات الزمنيّة الثقافيّة لماندل (Mandel). وبالتعبير الأكثر تبسيطاً نقول: إن رأسماليّة السوق ولَّدت المذهب الواقعي، والمذهب الرأسمالي الاحتكاري ولّد ما بعد الحداثيّة. إن الانزلاق من ما بعد الحداثة إلى مابعد الحداثيّة ثابتٌ ومتعمَّدٌ في كتاب جايمسون: فبالنسبة إليه، الميتاسرديّات هي «المنطق الثقافي للرأسماليّة المتأخّرة»، فهي تكرّر، وتعزِّز وتزيد من شدّة الآثار الاقتصاديّة- الاجتماعيّة «المستهجَنة والمشجوبة» (85) لما بعد الحداثة. وقد يكون الأمر كذلك. غير أني أريد أن أبرهن أنها تنتقد تلك الآثار أيضاً من غير التظاهر بأنّها قادرة على العمل خارجها.

مابعد الاستعمار

يدلُّ مصطلح ما بعد الاستعمار على مرحلة التحرر الوطني التي شهدها القرن العشرون الماضي. بعض الباحثين الغربيين يقولون إن لهذا المصطلح بعدين: يتعلّق الأوّل بكون «ما بعد الاستعماريّة»، مفهومة بمعناها الجيو- سياسي الأكثر اعتياديّة، إمّا أن تشير إلى فترة تأتي بعد الاستعماريّة، أو إلى فترة ما زالت تسمها بعمق تقاليد الاستعماريّة. ويتّصل الثاني بالعلاقات بين ما بعد الاستعماريّة وأنواع «البعد» الأخرى - على سبيل المثال: ما بعد الحداثة وما بعد البنيويّة- التي غالباً ما تُستخدم لوصف الفكر والمجتمع المعاصرين. وكثيراً ما تندمج هذه المصطلحات في الدراسة الأكاديميّة الغربيّة، حيث غالباً ما كان يُنظَر إلى النظريّة ما بعد الاستعماريّة والدراسات ما بعد الاستعماريّة

باعتبارهما بنيويتين بالضرورة، ويفسِّر الوضع ما بعد الاستعماري كمكوِّن مهم للوضع الأعم لما بعد الحداثة[1]. وهكذا فإن مصطلح «ما بعد الاستعماريّة» يذكرنا بأن الاستعماريّة قد أعادت صنع العالم، وما زالت تفعل هذا، عن طريق تشكيل الاستجابات ضدّها. فلا «أوروبا» ولا «العالم الثالث»، ولا «المستعمِرون» ولا «المستعمَرون» كان يمكن أن يوجدوا من دون تاريخ الاستعماريّة. وقد امتدّت آثارها امتداداً واسعاً وتموهت -فكانت شاملة وخفيّة في آن- لأن الطرق التي تنكشف فيها المقولات الثقافيّة للعالم الحديث قد أُعيد تشكيلها من خلال المواجهات الاستعماريّة. فالاهتمامات بالقوميّة، والإثنية، وآثار الهجرة الكونيّة، والمضامين الانفجاريّة للتباينات النسقيّة في الثروة والصحّة والاستقرار السياسي بين الشمال والجنوب، هي كلّها جزء من الوضع ما بعد الاستعماري. والنقاشات حول المدارس غير المختلطة، والممارسات العائليّة والجنسيّة، والحجاب وضوابط دينيّة أخرى، سواء أفي أوروبا وأميركا الشماليّة أم في البلدان المستعمَرة سابقاً، تستشير كلّها التراثات التاريخيّة عن الاستعماريّة (Stoler, 1995).

ورغم النصر النهائي لنزع الاستعمار، بوجه ما كان معارضة أمبرياليّة توسعيّة، فمن الواضح أن الاستعماريّة لم تختفِ (Mamdani, 1996). وظلّت تلازم الحاضر لأن الهويّات والأدوار التي أُوجدت للاحتفاظ بها ما زالت حيّة فقط - بل اكتسبت حياة وقوّة جديدتين، لأسباب لا تخلو من صلة بالسلطة الأوروبيّة المتواصلة- بل لأن انتهاء «الحرب الباردة» قد أفضى إلى إيجاد فرص توسعيّة جديدة، وهواجس جديدة، ومخاطر جديدة. وليس صدام الحضارات المزعوم الذي تعتمد عليه الأمبراطوريّة الأميركيّة الجديدة في مطامحها السياسيّة والاقتصاديّة وتبريرها الثقافي سوى صورة أخرى من صور الاستعماريّة. وفي هذا الوقت بالتحديد، أصبحت الرهانات أعلى، ممّا جعل الدراسات ما بعد الاستعماريّة أولويّة عاجلة أهم ممّا سبق.

يُنظَر إلى الدراسات ما بعد الاستعماريّة في العادة بوصفها قد تكوّنت مع الانتقاد الذي افتتحه إدوارد سعيد في كتابه الاستشراق (Said, 1978)، (Orientalism). وقد صارت المعتقدات العامّة في حجّته معروفة جيّداً الآن: فالتواريخ الاستعماريّة -أي العلاقات الهيمنة التاريخيّة بين «الشرق» و«الغرب»- أنتجت، وكانت هي بدورها من نتاج عدد من الخطابات تمّ فيها إضفاء الصفة الجوهريّة المطلقة على «آخر» الاستعماري، ووصفه بالدونية والتأنيث، ومن ثمّ تطبيعه باعتباره جاهزاً دائماً لأن يُستعمَر. فشُكِّل «الشرق» بصفته شيئاً تنبغي معرفته، والحقيقة لا يُعرف إلّا من خلال،

[1]- نيقولاس ديركس - مفاتيح اصطلاحيّة جديدة - معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع - ترجمة: سعيد الغانمي - المنظمة العربيّة للترجمة - الطبعة الأولى - بيروت 2010 - ص: 573.

المجازات اللغويّة التي أعادت إنتاج علاقات الهيمنة، بل صار يُنظر إلى الهيمنة باستمرار باعتبارها الشرط الطبيعي للعالم وليست نتيجة قوى جيو-سياسيّة بذاتها. وهكذا كشف دارسو الاستعماريّة عن تعقيد الأشكال الأدبيّة، والفيلولوجيّة، والخرائطيّة، والتاريخيّة، والأنثروبولوجيّة في التمثيل في مشروع الحكم الاستعماري. وقد قامت الطرق التي تمّ بها تشكيل مقولات المعرفة من خلال سياق العلاقات الاستعماريّة وفيها بالكثير من عمل الهيمنة الاستعماريّة.

ما بعد الليبرالية أو الليبرالية الجديدة Neo Liberalism

شاع مصلح ما بعد الليبرالية بصيغة النيوليبرالية أو الليبرالية الجديدة في خلال تسعينيات القرن العشرين الماضي، أي مع ظهور ما يسمَّى بـ العولمة بعد سقوط النظام الاشتراكي وانفراد النظام الرأسمالي بقيادة العالم.

يشير مصطلح «النيوليبرالية/الليبرالية الجديدة» إلى عدة أشياء مختلفة، ولكن ربما يكون مفهومًا على أفضل وجه في سياق أنه حركة فكرية وسياسية تسعى إلى إعادة اختراع الليبرالية في السياق الرأسمالي في القرن العشرين ومن النظرة الأولى، فسنجد بأن هذه حالة بسيطة من حالات التثليث الخطابي: فالحزب المعروف بأنه أقل الأحزاب حُبًا للمهاجرين والهجرة، يستطيع الآن أن يتكلم بنبرة ليبرالية، ويعطي مظهرًا شاعريًا للسياسات المناهضة للمهاجرين. ولكن الأولوية المتعلقة بـ«نظام النقاط» تشير إلى أن هناك شيئًا أكثر أهمية هنا، حيث يرتكز الخطاب الليبرالي لحزب والتباين بين هذه الليبرالية «الجديدة» وسَلَفِيها الليبرالية السياسية والاقتصادية يمكن تبسيطه إلى ثلاثة اختلافات[1]:

أولًا، لم تسعَ الليبرالية الجديدة إلى بناء دولة ضعيفة؛ بل هي فلسفة سياسية كانت تنظر إلى الدولة كطريقة لإعادة تشكيل المجتمع حول المثل العليا. بذل ميشيل فوكو الكثير من الجهد ليؤكد على أنها ليست شكلاً آخر من أشكال اقتصاد عدم التدخل، بل تمنح الدولة دورًا رئيسيًا في تشكيل تعريف الحرية الاقتصادية وتثبيتهِ.

ثانيًا، تتخلى الليبرالية الجديدة عن الخوف الليبرالي من الفصل بين الحياة السياسية والاقتصادية. في نهاية المطاف، كل شيء يمكن معالجته من الناحية الاقتصادية، بما في ذلك الدولة والقانون والديمقراطية والقيادة والمجتمع المدني. وتعامل المثل والقيم السياسية على أنها خطرة ويمكن أن تؤدي إلى الاستبداد. من وجهةٍ نظرٍ ليبرالية جديدة، يكون الوضع أكثر أمنًا إذا ما تم النظر إلى

[1] - عبد السلام فاروق- ما بعد الليبرالية - عودة الى العصور المظلمة - جريدة الأهرام المسائية – القاهرة - العدد 3961 – تاريخ 10-7-2017.

جميع مجالات السلوك الإنساني باعتبارها اقتصادية وإعادة تشكيل الأماكن السياسية أو الثقافية حول نموذج السوق.

ثالثا، تعامل الليبرالية الجديدة التنافس باعتباره أهم قيم الرأسمالية. وهناك سبب بسيط لذلك: من خلال عمليات المنافسة، يصبح بإمكاننا معرفة من هو وما هو الشيء القيّم. وكما قال فريدريش هايك: المنافسة «عملية اكتشاف». في غياب المنافسة المنظمة، ستكون هناك وجهة نظر واحدة ومحسورة ومفروضة من قبل المثقفين والمخططين (مشكلة الاشتراكية). أو سيكون هناك مُرّشحون يتبادلون الصراخ وكلهم يسعون إلى إغراق وقتل بعضهم البعض (مشكلة الديمقراطية). ولكن هذا يثير الضرورة الملحة للمنافسات التي يجري تخطيطها وإداراتها جيدًا، وبالتالي تظهر هنا أهمية المدققين والتصنيفات والمدربين والتقنيات تحفيزية والاستعارات الرياضية في الثقافة المعاصرة[1].

النيوليبرالية بتعبير أكثر شمولاً هي فكر آيديولوجي مبني على الليبرالية الاقتصادية التي هي المكوّن الاقتصادي لليبرالية الكلاسيكية والذي يمثل تأييد الرأسمالية المطلقة وعدم تدخل الدولة في الاقتصاد.

يشير تعبير «النيوليبرالية» إلى تبني سياسة اقتصادية تقلل من دور الدولة وتزيد من دور القطاع الخاص قدر المستطاع، والسعى لتحويل السيطرة على الاقتصاد من الحكومة إلى القطاع الخاص بدعوى أن ذلك يزيد من كفاءة الحكومة ويحسن الحالة الاقتصادية للبلد.

يرمز هذا التعبير عادة إلى السياسات الرأسمالية المطلقة، وتأييد اقتصاد عدم التدخل وتقليص القطاع العام إلى أدنى حد، والسماح بأقصى حرية في السوق، ويستخدمه بعض اليساريين كتعبير ازدرائي لما قد يعتبره بعضهم خطة لنشر الرأسمالية الأميركية في العالم. أما بعض المحافظين والليبرتاريين فيعتبرونه خاصا باليساريين يستخدمونه لتشويه فكرة السوق الحرة.

وللفظ «النيوليبرالية» مدلول قديم انقرض استعماله حاليا، وهو الذي أطلقه الاقتصادي الألماني ألكسندر روستوف على الليبرالية الاشتراكية وكان أول من اقترح الشكل الألماني لهذا التوجه الاقتصادي.

[1]- أنس سمحان- النيوليبرالية تتنكر للأخلاقيات التقليدية لليبرالية - أنظر: الموقع الألكتروني الخاص للكاتب.

ما بعد الأخلاق Meta-ethics

هذا المصطلح هو فرع من علم الأخلاق ethics يدرس البناء المنطقي للغة الأخلاقية، ولدلالة المصطلحات والأحكام الأخلاقية. وهو علم يعلو على الأخلاق المعيارية ويسبقها، فلا يهتم بوضع معايير أخلاقية كما هي الحال - على سبيل المثال - عند كانْط وجون ستيورات مِلْ، بل يسعى إلى نقد وتحليل المعايير والمفاهيم الأخلاقية التي وضعها الفلاسفة فعلياً في نظرياتهم، وبذلك تكون علاقة علم ما بعد الأخلاق بالنظريات الأخلاقية كعلاقة «فلسفة العلم» بالنظريات العلمية. وقد أدخل الوضعيون المناطقة هذا المصطلح في علم الأخلاق، تشبيهاً بعلم ما بعد الطبيعة، ولتمييز الأخلاق الفلسفية الخالصة من الأخلاق المعيارية.

ويعد مور مؤسس علم ما بعد الأخلاق ومدارس التحليل اللغوي المنطقي في الأخلاق، فقد انحرف بالأخلاق عن موضوعها الأصل وهو السلوك الإنساني إلى الاهتمام باللغة الأخلاقية، وهذا التغيير الذي طرأ على موضوع الأخلاق كان نتيجة طبيعية لتأثير مور بالأخلاق الإنكليزية. وقد وصف هذا التحول بأنه انتقال من «الأخلاق» إلى «ما بعد الأخلاق»، كمحاولة لتعريف أو وصف الأسلوب الذي يستخدم بها الأحكام الخلقية فعلياً، وذلك عن طريق وصف وظيفة المحمولات الأخلاقية.

يتألف ما بعد الأخلاق كما ترى ليليان آيكن من العبارات التي تهتم بالمعنى، أو بوظيفة حدود مثل (الصواب، الخير)، فهو لايتضمن عبارات خلقية إنما عبارات من قبيل «أن الخير يعني الرغبة»، أو أن الصواب «يشير إلى كيفية غير طبيعية»، أو أن «الينبغية تتضمن القدرة والاستطاعة»، ومن ثم فهو لا يشمل أي نتيجة خلقية، ولن يوجد حكم خلقي يستلزم ارتباطاً به. وقد رأى بعضهم أنه تم الاستعاضة عن المنطق بالأخلاق، وحلّ البحث في المكانة المنطقية للقضايا والحدود الأخلاقية مكان البحث العقلي في «ماذا تكون الأشياء الخيرة»، واستُبعدت الأخلاق بمعنى دراسة القيم «ما بعد الأخلاق» والمعايير، وتم ردها إلى كونها فرعاً من «اللغويات»[1].

[1] - راجع: الموسوعة الفلسفية.

ما بعد الإنطباعية Post-Impressionism

حركة فنية بدأت في نهاية القرن التاسع عشر وتعتبر امتداداً للانطباعية وتشترك معها بالألوان المشرقة الواضحة، وبضربات الفرشاة الثقيلة الظاهرة، واختيار موضوعات الرسم من الحياة الواقعية، لكنها تحيد عنها بميلها لإظهار الاشكال الهندسية للأشياء بوضوح (مثلث - مربع)، واستخدام ألوان غير طبيعية أو اعتباطية لها، وابتعدت عن التقييد المتوارث في الانطباعية. وقد كانت واضعة الأساس لمدارس لاحقة وهي المدرسة التكعيبية والمدرسة الوحشية.

أطلق عليها هذا الاسم الرسام البريطاني (روجي فيديرير) في بداية القرن العشرين بعد وفاة معظم رسامي هذه الحركة لوصف التطور الحاصل في الفن بعد الرسام والمهندس بيان الباشا (مؤسس الانطباعية) في أسلوب عدد من الرسامين الفرنسيين مثل بول سيزان، بول غوغان، والرسام الهولندي فان جوخ وآخرين. وقد أطلق عليه هذا الاسم في المعرض الذي أقامه في لندن لمجموعة من الرسامين الشباب قال فيه «في سبيل الإقناع كان من الضروري إطلاق مسمى على هؤلاء الرسامين، وقد اخترت أن يكون الاسم مبهما غير واضح لذا سأطلق عليهم «ما بعد الانطباعية»، فقط لتحديد موقعهم الزمني بالنسبة إلى الحركة الانطباعية «أو البيانيّة».

ما بعد البنيوية Post- structuralism

بدأت البنيوية بالانهيار في أوائل السبعينيات من القرن العشرين، وظهر مكانها في فرنسة ما اصطلح على تسميته ما بعد البنيوية. وكان رولان بارت وجاك ديريدا أهم فلاسفتها. وكان بارت قد تحول عن البنيوية إلى ما بعد البنيوية، وانتقل في دراسته من أهمية الكاتب في تركيب النص الأدبي باعتماد معايير وبنى جاهزة الصنع إلى دور قارئ النص في توليد معانٍ جديدة لا نهاية لها. وجاء هذا في مقالته «موت كاتب» (1968) التي أعلن فيها استقلالية النص وحصانته ضد أي تقييد له بمعايير أو بحدود مضمونة أو بحدود ما قصده الكاتب منه، فيصبح القارئ بهذا هو المنتج للنص ولمعان متجددة فيه. يؤكد بارت في كتابه «متعة النص» (1975) أنه في غياب الكاتب تصبح عملية إيجاد تأويلات للنص عملية عبثية لا نهاية لها، لكنها ممتعة، وتأتي المتعة من امتلاك النص لإمكانات «اللعب» بالمعاني. ولكن هذا لا يعني تخلياً فوضوياً عن كل القيود، وإنما تفكيكاً وهدماً منظمين لإنتاج معان أخرى، وكأن القارئ يعيد كتابة النص، فيصبح منتجاً له وليس مستهلكاً، وهذا أساس المذهب التفكيكي الذي طوره ديريدا، وهو أساس «ما بعد البنيوية».

ما بعد البنيوية

منشأ "ما بعد البنيوية" هو البيئة الفرنسية الأكاديمية، وقد جرى تداوله على نطاق أوروبا وأميركا الشمالية في النصف الثاني من القرن العشرين. أما الهدف من إطلاقه في الساحة الثقافية الغربية فهو للدلالة على أعمال غير متجانسة لمفكرين فرنسيين في مجال الفن وعلم الإجتماع والأدب. تنفي حركة ما بعد البنيوية إمكانية إجراء دراسة حقيقية للإنسان أو الطبيعة البشرية، لكن يمكن تحليلها من خلال سرد التطور التاريخي أي أن (التطور التدريجي من الخرافة إلى السببية كان ضرورياً للوجود الإنساني).

شكلت ما بعد البنيوية امتداداً وتجاوزاً للبنيوية التي ظهرت في أوائل النصف الثاني من القرن العشرين والتي رأت بأن الثقافة الإنسانية يمكن فهمها عن طريق الوسائل البنيوية على غرار اللغة (بنيوية اللغة) والتي يمكن أن تميز بين تنظيم الواقع وتنظيم الأفكار والخيال. وتختلف طرق نقد البنيوية بين أتباع ما بعد البنيوية على الرغم من الأسس المشتركة في ما بينهم على رفض البنى الذاتية التي تفرضها البنيوية، ومعارضة تشكُّل تلك البنى. ومن أهم مفكري ما بعد البنيوية نذكر: ميشيل فوكو وجاك ديريدا وجيل دولوز وجوديث بوتلر وجوليا كريستيفا.

ونلفت تعتبر هذه الحركة قريبة الى حركة ما بعد الحداثة بل هي أحد أبرز مكوناتها الفكرية.

ما بعد الأيديولوجيا

نشأ مصطلح ما بعد الأيديولوجيا في زحمة السجال الذي ساد المجتمعات الغربية بعد سقوط الشيوعية وصعود النيوليبرالية في نهاية القرن العشرين. الموجة الأولى التي قادت الحملة على الأيديولوجيا جاءت في كتابات عدد من المفكرين والأكاديميين الليبراليين في أميركا، وكانت أطروحة نهاية التاريخ التي قدمها فرنسيس فوكوياما والتي ذاع صيتها في بداية تسعينيات القرن الماضي. من أبرز مظاهر هذه الموجة أنها ركزت على موت الأيديولوجيا معتبرةً ان الليبرالية هي البديل الذي سيحكم القيم العالمية في المستقبل. السؤال الأساسي الذي صار يطرح في ما بعد هو التالي: أين تقف الأيديولوجيات في بداية القرن الحادي والعشرين، وأين يقف البحث فيها؟ وما معنى أن لا يكون هذا العصر عصر ما بعد الأيديولوجيا؟ ولماذا يمكننا برهنة استحالة عصور ما بعد الأيديولوجيا بالضبط كما نبرهن استحالة وجود عصور ما بعد السياسة؟ وكيف يمكننا أن نوضح أن الأيديولوجيات ليست تصورات لعوالم بديلة، مغرية أو مرعبة، بل هي تفسيرا خيالي للعوالم

السياسية التي نعايشها حتى عندما نكون من نقّاد هذه العوالم؟ وكيف يمكننا أن نؤكّد بدرجة كافية أن للإنسان الحاس والعاقل دائماً تفسيراً خيالياً للعالم السياسي على كل مستوى من مستويات تطوّره؟ ببساطة نقول: للأسف، إن الشخص اللاَّ أيديولوجي، لم يعد موجوداً.

يجدر القول أن التيارات الغربية التي تتداول مصطلح عصر ما بعد الأيديولوجيا تطرح نظريتين متنافستين جانباً.

النظريةالأولى، أن الأيديولوجيات ـ للمرة الثانية، وعلى نحو غريب، خلال خمسين عاماً ـ لم تعد موجودة. والثانية، أن أيديولوجية واحدة، هي الليبرالية، تغلّبت على غيرها من الأيديولوجيات. الأول، الرؤية الألفية millenarian تعاني ضعفاً في صياغة هذا المفهوم التي تجعل كل الأيديولوجيات محجوبة، باستثناء ما هو نظري وشديد التماسك. هذا بالطبع يساعد على نحو مفيد إلهامات معظم الأيديولوجيات على بلوغ منزلة «طبيعية». ويجب على أنصارها الملتزمين أن يرحّبوا بانتهاء هذه الأسطورةـ فهذا يجعل عملهم أسهل بكثير من خلال إنعاش، وهمٍ يمكن في ظلّه أن يكملوا التبشير بعقيدتهم.

النظرية الثانية تعاني وجهة نظر غائية، ومن إيمان بدول مثالية معروضة بشكل نموذجي في اليوتوبيات، لا الأيديولوجيات. فإذا كانت الليبرالية منتصرة فعلاً، وإذا كانت هي بطل العالم بلا منازع، إذاً فهي أندر الأشياء على الإطلاق لأنها يوتوبيا متحقّقة. إذ هناك منهجان يمكن الزعم من خلالهما أن اليوتوبيات ممكنة التحقّق. يمكن إيجاد واحد منهما فعلاً في فصيلة الليبراليات، وتحديداً في أنه ميدان الليبرالية الفلسفية. حيث يؤمن الفلاسفة الليبراليون تماماً بالتقاء لأعضاء المجتمع على نقطة أخلاقية متّفق عليها، وهي التي يعتبرونها عادة متاخمة لليبرالية تسيطر فيها الحرية والعدالة والإنصاف. هذا الالتقاء هو نتيجة لدراسة الاحتكام العقلي للحدوسات غير المرهونة. حيث تُثبت القواعد الأساسية لواحد منها وتجري إزالة الباقي من الأجندة السياسية[1].

إن عالم الأيديولوجيات هو سلسلة مستمرة من التحدّيات لقصور فصائلها الكبرى القائمة، على عكس، المحاولة الصناعية لكبح عملية التغير القاسي غير المنظم التي تخضع لها الأفكار. وعندما تكون الحدود حاضرة بقوة في البرنامج السياسي مرة ثانية مثل: الحدود ضد الهجرات الجماعية إلى أوروبا، والحدود ضد انتشار الإرهاب ورعاته السياسيين، والحدود ضد عدم الاستقرار الاقتصادي

[1]- راجع: مايكل فريدن **Michael Freeden**- عصر ما بعد الأيديولوجيا- مجلة «الاستغراب»- العدد السادس.

الذي يسبّبه نجاح الدولة العادلة نفسه مع مصاحبتها لمناخ التوقّعات العليا للمواطنين ـ الأنظمة الأيديولوجية ترتدّ إلى إفراط في التبسيط مثل «صراع الحضارات» أو «الطريق الثالث» وتتراجع إلى حدودها الخاصّة مهما كانت عابرة.

ما بعد العلمانيّة

تشير عبارة «ما بعد العلمانية» إلى مصطلح حديث الولادة في المجتمع الثقافي الغربي. من خلال المطارحات التي جرت حوله في خلال العقد الأول من القرن الجاري، بدا أن هذا المصطلح لا يزال في طوره الابتدائي. بل يجوز القول، أن جلَّ ما حفلت بها حلقات التفكير حول خصائص وسمات منظومة ما بعد الحداثة، كانت شهدت غياباً لافتاً لهذه العبارة. ربما لهذا السبب ـ وأسباب أخرى سنأتي إليها في سياق هذه الدراسة - لم تتحول «ما بعد العلمانية» إلى مفهومٍ تامِّ القوام[1].

وعلى الرغم من أن النقاش حولها لا يزال يقتصر على حلقات ضيّقة من المفكّرين وعلماء الاجتماع في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية إلا أن شأنها شأن سواها من المفاهيم التي أدخلتها الحداثة الفائضة في سجل «المابعديات»، فقد وقعت ما بعد العلمانية في مأزقٍ دلاليٍّ مصحوبٍ بارتباكٍ اصطلاحيٍّ شديدٍ. لقد جرى حملُها كنظائرها السابقات على غير محملٍ وشرحٍ وقصدٍ. تارةً على مستوى دلالة اللفظ، وطوراً على مستوى دلالاة المعنى والمحتوى. ولكن في أغلب الأحيان شاع حملُها على محمل النهايات؛ أيْ نهاية ظاهرةٍ ثقافيةٍ وولادة أخرى على أنقاضها. وهذا ليس بمستغربٍ ما دام الحديث عن أفول وقيامة المفاهيم هو أدنى إلى تقليدٍ راسخٍ في حياة الغرب وثقافته. وتلك حالةٌ لم يتوقف سَيْلُها منذ أول نقدٍ لعصر الأنوار جرت وقائعه مع المنعطف الميتافيزيقي، الذي قاده إيمانويل كانط قبل نحو قرنين كاملين. غير أن شغف العقل الحداثي بختم المفاهيم لم يكن لرغبةٍ جموحةٍ ببدءٍ جديدٍ، بقدر ما افترضته تطورات الحضارة الغربية الحديثة وتحولاتها. هذا يعني أن ما بعد العلمانية -كمثل ما بعد الحداثة من قبلها- تومئ نحو انعطاف جديدٍ في مشاغل الفكر. ولأنّ التاريخ امتدادٌ جوهريٌّ من الماضي إلى الحاضر المستمر، فكلّ إعلانٍ عن نهاية حقبةٍ ما، هو في الواقع إنباءٌ عن بَدءٍ لأحقابٍ تاليةٍ ليس بالضرورة أن يُحكم عما سبقها بالبطلان. ربما لذلك جاء تنظير هايدغر حول نهاية الميتافيزيقا لا ليطيح بها، وإنما ليؤكد ضرورتها

[1]ـ راجع: محمود حيدر ـ ما بعد العلمانيّة ـ مقاربة تحليليّة نقديّة، لمنشأ المفهوم ومآلاته، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت ـ النجف الأشرف، ص:9، 2019.

ووجوبها. فالانسحاب والحضور- كما يقول- هما فعلٌ واحدٌ وليسا فعلين متناقضين يميتُ أحدهما الآخر. ذلك بأن المسرى الامتدادي بين الماقبل والمابعد لا ينشط على سياقٍ آليٍّ من النقطة ألف إلى النقطة ياء، بل هو فعاليّةٌ ساريةٌ في جوهر الحركة التاريخية التي تتأبى الانقطاع وترفض الفراغ.

تبين المعطيات الحديثة أن المراجع التأسيسية لمصطلح «ما بعد العلمانية» تنحصر في أعمالٍ بحثيةٍ صدرت بعد العام 2010. وهذه الأعمال هي حصيلة مؤتمراتٍ خُصِّصت لتظهير هذه القضية. في مقدم الأفكار والنظريات التي استندت إليها تلك الأعمال هي ما اشتغل عليه عددٌ وازنٌ من المفكرين وعلماء الاجتماع في مقدمهم: الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس، والكندي تشارلز تايلور، وعالم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر، وعالم الانثروبولوجيا من أصل إسباني خوسيه كازانوفا.. إلى هؤلاء جمعٌ آخر من الباحثين في الفلسفة وعلم الاجتماع السياسي ممن أسهموا بصورةٍ مباشرةٍ وغير مباشرةٍ في تسييل الكلام على فكرة «ما بعد العلمانية». كان للألماني هابرماس ورفيقه الكندي تايلور على وجه الخصوص مجهودٌ مميّزٌ في التأسيس لنقاشٍ جدّيٍّ بصددها. ومن الأفكار التي شكلت إحدى أبرز خطوط الجاذبية في هذا النقاش، حديثهما عن عالم ما بعد علماني أخذت معالمه تظهر في المجتمعات الحديثة. وهو الأمر الذي ولَّد احتداماً فكريّاً غير مألوفٍ مؤدَّاه: أن العصر العلماني قد بلغ منتهاه، وأن العالم الأوروبي المعاصر دخل في واقعٍ جديدٍ لم يعد فيه الكلام على العلمانية بمعناها الكلاسيكي أمراً جائزاً.

أبرز التعاريف المتداولة حول «ما بعد العلمانية» ذاك الذي يعني وصول العلمانية إلى نهايتها أو اقترابها من حتفها على أقل تقدير. وهذا المدعى يثير مشكلة القطع بمدى قربه من الصواب. مع ذلك فإن السؤال الذي يعنينا الجواب عليه في هذا الفصل هو التعرّف على ما تدل عليه عبارة ما بعد العلمانية في ظاهرها اللفظي ومضمونها المعنوي؟.

يستفاد من قراءة أولية لبعض تنظيرات عدد من علماء الاجتماع المعاصرين في أوروبا والولايات المتحدة المَيْل إلى ترجيح معنى التواصل بين طورين تاريخيين للعلمانية: طورٌ بلغ ذروته وخُتِم، وطورٌ يتهيَّأ للبدء. فالختم هنا يدلّ على نهاية حقبةٍ أدت العلمنة في خلالها مجمل إجراءاتها، وصار عليها أن تتكيّف مع ما يناسب شروط الزمن الذي حلّت فيه. وأما البدء فيدل على حركةٍ نشطةٍ من المراجعات والنقد التي سادت الوسط الفكري العلماني، ودعت إلى رؤيةٍ جديدةٍ تتجاوز التناقض الحاد بين الشأنين الديني والدنيوي. والنتيجة التي تنتهي إليها مثل هذه القراءة هي أنّ التوصل إلى تعريفٍ دقيقٍ

لعبارة «بعد العلماني» تفترض إلغاء صور التتالي (قبل – بعد) أو (تغيير النظام السائد وإنشاء نظامٍ بديلٍ للحياة). غير أن عالم الاجتماع الأميركي بيتر بيرغر (Peter Berger) ذهب إلى تعريف المصطلح بوصفه حالة وعيٍ معاصرٍ تتعايش فيه الرؤى الكونيّة للدين مع الرؤى العلمانيّة للكون. ورأى أنّ تعايش الرؤى الكونيّة الدينيّة والعلمانيّة، والتطلعات الدينيّة والعلمانية في المجتمع والسياسة، وصِيَغ فهم الديني والعلماني لحياة الفرد يولد توتراتٍ ناجمةٍ من اجتماع النقائض. وحاصل ما توصل إليه بيرغر أن السمة المميزة لفكرة ما بعد العلمانية هي أنّها تعبيرٌ عن حالةٍ من التوتر المستمر[1].

استناداً إلى هذا التعريف الأولي لا تعود ما بعد العلمانية نفياً للعلمانية، وإنما توسيعاً لآفاقها بوسائط وشرائط وأنساقٍ مختلفة. فمن البديهي وفقاً لهذا الفهم، أن تكون الحالة «ما بعد علمانية» حالة استئنافٍ واستمرارٍ أكثر مما تعبر عن قطيعةٍ وانفصالٍ بين شكلين لنظام الحياة في الغرب الحديث. مثل هذه الرؤية يؤيدها الاعتقاد الشائع أن التاريخ الإنساني متكامل الأطوار ولا ينسلخ ما قبله عما يليه انسلاخاً قطعياً. لأنّ الماقبل امتدادٌ للما بعد وتأسيسٌ له. وعليه فلن تكتسب حقبة ما بعد العلمانية واقعيتها التاريخيّة ما لم تقرّ بنَسَبِها الشرعي للأصل الذي أخرجها إلى الملأ. فلو لم تكن العلمانيّة حاضرةً في التاريخ الحي لحداثة الغرب، ما كان بالإمكان الكلام على ما بعدها. وهذا يدلّ على أنّ ثمة ضرباً من جدليّة الحمل والولادة؛ وأنّ «ما بعد العلمانية» ليست سوى حاصل هذه الجدلية. غير أنّ ما تجدر إليه الملاحظة، أنّ النقاش على فكرة ما بعد العلمانية ما كان لينطلق على النحو الذي تشهده منتديات التفكير لولا أن بلغت العلمنة مشكلات بنيويّة في منظومتها التكوينية[2]. لذا سيكون من البديهي القول أن من سمات ما بعد العلمانية مجاوزة ما قبلها من خلال استحداث قيمٍ جديدةٍ تقتضيها ضرورات الزمان والمكان. ومن صفات المجاوزة وأفعالها أن القائلين بهذه الفكرة يؤسسون رؤاهم على مبدأ الوصل والفصل بين «الما قبل» و«المابعد». تقدم الباحثة النمساوية في علم اجتماع الدين كريستينا شتوكل[3] تعريفاً لمصطلح «بعد العلماني» عبر مدخلين اثنين لفهمه:

[1]- Peter L. Berger. The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics (Washington D. C.Grand Rapids, Mich.: Ethics and Public Policy Center; W. B. Eerdmans Pub. Co (1999).

[2]- محمود حيدر ـ ما بعد العلمانية، المصدر نفسه، ص18.

[3] - كريستينا شتوكل – محاولة تعريف بعد العلمانية- من محاضرة لها في أكاديمية العلوم الروسية بموسكو – شباط (فبراير) -2011 راجع «فصلية الاستغراب» العدد الثامن – ربيع 2017.

الأول أن «بعد العلماني» يعني إزالة العلمانية (de-secularization)، أو أنه ما يلي العلمنة أو ينقلب عليها. وبمعنى أبعد أن تغيرّاً في النظام يعيد المجتمع إلى الدين.

أما الثاني فيقوم على أن «بعد العلماني» هو شرطٌ للعصرنة والتعايش بين العلماني والديني، ولأجل بلورة صيغةٍ مكتملةٍ للمفهوم تذهب شتوكل إلى التمييز بين كلمتي «بعد العلمانية» و«إزالة العلمانية» في مسعىً منها إلى توضيح التباين في معنى الكلمتين سعياً منها لفهم مصطلح «ما بعد العلماني» تقول في هذا الصدد: إنّ السابقة «بعد» (post) تدل على هندسةٍ مختلفةٍ كلياً عن كلمة «إزالة»، وبهذا المعنى تدل كلمة «بعد» على المحور الأفقي والعامودي معاً. فالدين في مجتمع «بعد علماني» ليس هو ذاته في مجتمع قبل علماني. وعودة الدين ليست رجوعاً إلى شيءٍ كان من قبل. من هنا، نستنتج التمييز الحاصل بين كلمة «إزالة» وكلمة «بعد»: فالأولى تفهم الدين والحداثة كنقيضين، والثانية تفهمهما كفضاءين منسجمين. من أجل ذلك تقرر شتوكل أنّ نجاح مصطلح «ما بعد العلماني» في الخطاب العام كما في الخطاب الأكاديمي يبدو مرتبطاً في هذا التمييز نفسه.

فضاء الكتب

عالم ما بعد أميركا لـ فريد زكريا

نقد الأطروحة الأميركية من باب الحرص عليها

حسين پور أحمدى ميبدى

أمير عباسي خوشكار

"عالم ما بعد أميركا" لـ "فريد زكريا"[*]

نقد الأطروحة الأميركية من باب الحرص عليها

حسين پور أحمدى ميبدي[1]، أمير عباسي خوشكار[2]

يتعرّض كتاب "عالم ما بعد أميركا" لمؤلّفه فريد زكريا إلى خصائص التحوُّلات في الساحة العالمية على المستويات السياسية والاقتصادية بشكل رئيس. يرى المؤلف أن ظهور القوى الاقتصادية متمثِّلة بالصين والهند والبرازيل هو من المتغيِّرات الهامة في بنية النظام الدولي، ويضيّق الخناق على الولايات المتحدة الأميركية. فهذه القوى الصاعدة تسعى ـ بالاستفادة من مصادرها وثرواتها الداخلية في التعاطي مع المحيط الخارجي ضمن تحقيق القوة الاقتصادية ـ إلى تحقيق الامتيازات السياسية، ولا تنوي التغاضي عن حصتها من كعكة السلطة العالمية. ويطلق زكريا على هذه الظاهرة الجديدة مصطلح "نهوض الآخرين". أما طريق الحل، كما يراه، فيكمن في إقبال الولايات المتحدة على التعددية القطبية، والقبول بالمحدوديات البنيوية المفروضة عليها.

المحرر

فريد زكريا كاتب ومحقق وصحفي ومقدم برامج هندي / أميركي يعمل في قناة الـ (CNN) الأميركية. كتب في حقل العلاقات الدولية والسياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية، وصدر له حتى عام 2016 م خمسة كتب، هي: **"الكفاح الأميركي"**[3]، و**"من الثروة إلى السلطة"**[4]، و**"مستقبل**

---

*ـ عنوان المقال في أصله الفارسي: (نقدي بر كتاب جهان پسا ـ آمريكايي). وقد نشر في مجلة پژوهش نامه انتقادي متون وبرنامه هاي علوم انساني وپژوهشگاه علوم انساني ومطالعات فرهنگي ماه نامه علمي ـ پژوهشي، السنة الثامنة عشرة، العدد: 6، ص 35 ـ 55، شهريور عام 1397 هـ ش.

[1]- باحث في العلاقات الدولية من جامعة طهران (كاتب مسؤول).

[2]- باحث وأكاديمي، جامعة طهران.

- ترجمة: حسن علي مطر.

[3]- The American Encounter, 1998.

[4] - From Wealth to Power, 1999.

الحرية"[1]، و"**عالم ما بعد أميركا**"[2]، و"**دفاع عن المفاهيم الليبرالية**"[3]. كما صدرت ترجمة كتاب "**عالم ما بعد أميركا**"، من قبل بسام شيحا، سنة 2009 م، في 248 صفحة ضمن سبعة فصول[4].



بعد الحرب الباردة ـ وبشكل خاص بعد هجمات الحادي عشر من أيلول / سبتمبر عام 2001 م ـ ظهر اتجاهان غالبان في السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية: الاتجاه الأول يقوم على رؤية القطب الواحد والهيمنة، وذهب إليه الجمهوريون بشكل رئيس، واستمرّ حتى آخر فترة رئاسة جورج دبليو بوش الابن، أما الاتجاه الثاني فيقوم على التعددية القطبية، وقد ظهر في فترة رئاسة باراك أوباما. يندرج كتاب "**عالم ما بعد أميركا**" ضمن أدبيات الاتجاه الثاني، ومن هذه الناحية يعدُّ مصدراً زاخراً بالمعلومات والمشاهد القوية والواقعية عن العلاقات الدولية، والسياسة الخارجية للقوى العظمى والقوى الصاعدة، وبيان النماذج التي تحكم السياسة الخارجية في الولايات المتحدة الأميركية.

هذا الكتاب، كان في المصادر الإنكليزية عرضة للكثير من التعاريف والخلاصات والانتقادات، في مختلف المجلات والصحف، وفي ما يلي نشير إلى مصدرين اثنين. المصدر الأول مقالتان قصيرتان عن كاتبين، هما: جفري بارلو[5]، وإمتياز باهاتي[6]. حيث عمد بارلو في مقالته المقتضبة بعنوان "إطلالة على كتاب **عالم ما بعد أميركا**" إلى اختصار المحاور الهامة لموضوعات الكتاب في إطار التحولات التقنية والاقتصادية والسياسية العالمية. أما باهاتي فاكتفى بذكر نقطتين: النقطة الأولى: أن فريد زكريا قد أخفق في عرض صورة دقيقة عن مسائل السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية، ولا سيما في خصوص أزمة العراق بعد عام 2003 م، حيث لا نجد لديه ما يقوله في هذا الشأن. النقطة الثانية: أنه لم يقدِّم بحثاً جاداً بشأن

[1] - Future of Freedom, 2003.

[2] - American World, 2008.

[3] - In Defense of a Liberal Education, 2015.

[4]. صدرت ترجمة الكتاب أيضاً، باللغة الفارسية للمرّة الأولى من قبل الأستاذ أحمد عزيزي سنة 1393 هـ.ش، في 275 صفحة بالفصول نفسها.
-تعريب: حسن علي مطر الهاشمي

[5]- Barlow, Jeffrey. 2009. The Post American World (Review), The Journal of Education Community and Values, Vol. 8.

[6] - Bahatti, Imtiaz. 2009. The Post American World (Book Review), Policy Perspectives, Volume 16, Spring.

الأخطاء الأميركية السابقة. وهذا الضعف يتجلى للعيان في الحرب الفيتنامية، وفي الإخفاقات الأميركية في فترة الحرب الباردة بشكل أكبر، وبالتالي لا يوجد في هذا الكتاب حتى معلومة واحدة عن التعقيدات التي تحكم الاقتصاد العالمي.

إنطلاقاً مما سلف، تسعى هذه المقالة لعرض خلاصة المحاور النظرية الهامة الحاكمة على كتاب "**عالم ما بعد أميركا**"، بالإضافة إلى نقده وتقييمه. في القسم الأول سنقوم بتقديم خلاصة بالنقاط والادعاءات النظرية المذكورة فيه. وفي القسم الثاني سنرصد بحث الاتجاه الأصلي للكاتب ضمن سائر الاتجاهات الأخرى. وفي القسم الثالث سنستعرض بيان بعض النقاط ضمن إطار النقد الشكلي والمضموني للكتاب. مع الإشارة إلى أن الأسلوب المتبع في هذه المقالة هو أسلوب بياني وانتقادي، وفي ما يتعلق بجمع المعطيات والمصادر، تمّت الاستفادة من الأسلوب الإسنادي والمكتبي.

القسم الأول: خلاصة الكتاب

يتألف كتاب "**عالم ما بعد أميركا**"من سبعة فصول.

- الفصل الأول تحت عنوان "**نهوض البقية**"، وقد استهله فريد زكريا بالحديث عن ثلاثة متغيِّرات في بنية السلطة العالمية على مدى القرون الخمسة المنصرمة[1].

- في الفصل الثاني تحت عنوان "**الكأس التطوُّف**"، تناول بعض الأبحاث والمسائل بشأن التحوّل والانتقال من النظام القديم إلى النظام الجديد من خلال بروز المشاكل الاقتصادية والبيئية، وظهور القوى الاقتصادية الأخرى على المستويات الإقليمية والعالمية. والبحث الأول من هذا الفصل يخص التحول في منطقة الشرق الأوسط، حيث يعد ظهور الأصولية الإسلامية من أهم التحوّلات. بيد أن هذا التحوّل في بنية السلطة العالمية لم يؤدّ إلى انتقال السلطة[2].

لقد تعرّضت بنية الاقتصاد العالمي نتيجة للتحولات والمتغيّرات في حقل تقنية المعلومات والاتصالات والسلطوية المتحيّنة للفرص من قبل بعض القوى السياسية، لتحوّل وتغيير جوهري. وقد استعرض المؤلف هذه التحولات في الصفحة 25 و26 على النحو الآتي:

"إن الحركة الحرة لثروة القوة المالية المحركة في هذه المرحلة الجديدة، تمثل ظاهرة حديثة نسبياً.

---

[1]- أنظر: زكريا، فريد، جهان بسا ـ آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتحدة الأميركية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد عزيزي، ص 4، نشر هرمس، ط 2، طهران، 1393 هـ ش.

[2]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 13 ـ 16.

وإلى جوار النقود التي تحظى بجريان حر، حدثت ثورة أخرى في حقل السياسات أيضاً: اتساع البنوك المركزية المستقلة والسيطرة على التضخّم. إن التضخم المنفلت من أسوأ الآفات الاقتصادية التي يمكن أن تحيق بشعب ما. هذه الآفة تقضي على قيمة النقد، وعلى التوفير، وعلى رؤوس الأموال، وبالتالي تستأصل حتى فرص العمل، ولهذا تداعيات أسوأ حتى من الركود الاقتصادي"[1].

إن المناخ الاقتصادي لعالم ما بعد الولايات الأميركية المتحدة، يقوم على محور انبعاث سائر القوى الصاعدة وخروج الولايات المتحدة من محورية النظام والسلطة الاقتصادية والسياسية في العالم. وقد شرح زكريا تبلوُر هياكل السلطة السياسية الاقتصادية الأميركية على النحو الآتي:

"لقد أكد المتخصصون في العلوم السياسية على أن العالم الذي يشعر فيه الجميع بالقدرة، يمكن للدول أن تعمل فيه ـ من خلال التجاوز الكامل للمحور الغربي ـ على توثيق العلاقات في ما بينها. ومن الممكن في عالم ما بعد أميركي ألا يبقى هناك محور في الأساس يمكن التماهي والتناغم معه... ربما كان توصيف القرن الحادي والعشرين للميلاد بالطرق المنقوطة وخارطة تحليق جديدة يتم تحديدها بشكل يومي هو الأنسب. لقد تغيرت مراكز الاهتمام. وأخذت البلدان تهتم أكثر من ذي قبل بالتقارب من بعضها، والتعويل على نهضتها، والتقليل من الاعتماد على الغرب والولايات المتحدة الأميركية"[2].

الفصل الثالث **"عالم غير غربي"**، يرجع اعتبار تفوّق الغرب إلى بداية استعمار الشرق والحفاظ على الإمكانات الثقافية والاقتصادية والسياسية الملهمة والبناءةلأسس قوة الحضارة الغربية. إن القوى الصاعدة تسعى ـ من خلال الانضمام إلى ساحة القوة العالمية ـ إلى تسجيل بصمتها في الحداثة المصنّعة غربياً. إن الحضور الثقافي والاقتصادي لقوى أميركا اللاتينية وآسيا يشكل تحدّيا للتلاحم الغربي الحديث.

الفصل الرابع بعنوان **"المتحدِّي"**، ظهور الصين والتعاطي الاقتصادي المسالم لهذا البلد بعد عام 1980 م مع الغرب. لقد تم تقييم تحوّل الاقتصاد السياسي والسياسة الخارجية للصين على أساس التحولات الثقافية والنخبوية الحاكمة على هذا البلد. الصين بدورها ـ مثل أيّ بلد غير غربي آخر ـ قد أعدت من أجل ازدهارها في القرن الحادي والعشرين للميلاد مزيجها الثقافي الذي يشكل جزء منه جانباً شرقياً، والجزء الآخر جانباً غربياً[3].

[1]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 27.
[2]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 40.
[3]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 119.

الفصل الخامس بعنوان **"الحليف"**، يختص بالسياسة الخارجية للهند، والعناصر المؤثرة على ازدهارها الاقتصادي في العقود الأخيرة. وقد رصد زكريا اختلاف التنمية الاقتصادية بين الهند والصين في العناصر الآتية:

"هناك في الصين دولة مقتدرة تشرف على هذا الازدهار. لقد قامت بالنظر إلى حاجة البلاد البحتة ببناء مطارات جديدة، وطرق مواصلات عملاقة، ومحطات صناعية بديعة خلال بضعة أشهر.. وأما ازدهار الهند فلم يكن بتدخل من الدولة، وإنما رغماً عنها. فلم يكن هذا الازدهار من الأعلى إلى الأسفل، وإنما من الأسفل إلى الأعلى، ولذلك كان هذا الازدهار فوضوياً، وغير مدروس أو مبرمج إلى حد كبير. ويعد القطاع الخاص الواقعي، وحقوق الملكية، والعقود المنطقية، والمحاكم المستقلة، وحكم القانون، من المزايا الرئيسة لهذا البلد. إن القطاع الخاص في الهند يمثل العمود الفقري لازدهار وتنمية هذا البلد"[1].

في الفصل السادس الذي يحمل عنوان **"نفوذ أميركي"**، تم تشبيه أفول الولايات المتحدة الأميركية بالإمبراطورية البريطانية في مبالغتها في التدخلات العسكرية، والاندحار في الحروب من طرف واحد مع الدول الضعيفة. كما تمّت محاكمة قدراتها الصناعية والمالية في مختلف الحقول الاقتصادية.

"إن تقدم منطقة اليورو وانتعاشها بنسبة 5 / 6 في طريقه إلى تجاوز الولايات المتحدة الأميركية، وقد بلغ مجموع الأرباح المصرفية والتجارية لأوربا في عام 2005م، ما مقداره 98 مليار دولار تقريباً، ليوازي أرباح الولايات المتحدة الأميركية البالغة 109 مليار دولار[2].

في الفصل السابع والأخير وهو بعنوان **"الغاية الأميركية"**، تمّت الإشارة ـ ضمن تبويب التحولات المتقدمة في الفصول السابقة ـ إلى نقاط قوة الولايات المتحدة الأميركية وضعفها في التعاطي مع الواقع القائم[3].

وفي الصفحة رقم 241 من الكتاب اقترح المؤلف على واضعي السياسة الخارجية في الولايات المتحدة أن يضطلعوا بدورهم في لعب دور جديد في السياسة الدولية. وذكَّر بأحداث القرن التاسع عشر في أوروبا قائلاً:

"إن بإمكان هذا البلد [الولايات المتحدة الأميركية] أن يكون كما كانت عليه ألمانيا في نهاية

[1]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 41.
[2]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 211.
[3]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 237.

القرن التاسع عشر للميلاد بمساعدة بسمارك[1]، الواسطة الأمينة[2] الأوروبية ذات العلاقات القريبة مع كل واحد من البلدان الرئيسة، والأقرب من الارتباط القائم بين تلك البلدان في ما بينها. لقد كان هذا البلد يمثل مركز الثقل في النظام الأوروبي. إن لازم الواسطة العالمية لا يكمن في انخراط الدولة الأميركية فقط، بل وفي انخراط المجتمع الأميركي في هذا الشأن أيضاً... إن الدور الجديد يختلف عن الدور التقليدي للقوة العظمى بالكامل، فهو يستلزم الاستشارة والتعاون وحتى الوفاق. إن قوة هذه الدولة تكمن في تعيين خطة العمل وبيان المسائل وبناء التحالفات. إن هذا ليس دوراً صادراً من الأعلى إلى الأسفل حيث تكون الولايات المتحدة هي من تقرر، وتعمل على مجرد إبلاغ قرارها إلى العالم المذعن (أو الصامت). والدليل على ذلك أن تعيين خطة العمل وتنظيم التحالفات في عالم يكثر فيه اللاعبون، يعدّ من أهم أشكال السلطة. إن رئيس الهيئة الإدارية من خلال قدرته على توجيه وهداية مجموعة من المدراء المستقلين، يبقى محافظاً على إدارته المقتدرة"[3].

وفي الختام، قدم زكريا ستة مقترحات لتستفيد منها الولايات المتحدة من الفرص المتوفرة، والإدارة الأكثر تدبيراً للسياسة العالمية، والتقليل من أفولها، خلاصة هذه المقترحات هي وضع القواعد واتِّباع الأسس الجاهزة والقائمة على التعددية بين الدول، فضلاً عن السلوك القائم على كسب المشروعية الجماعية، وعدم الخروج من الهياكل الحقوقية والمنطقية[4].

القسم الثاني: موقع فريد زكريا في النظريات الواقعية والإجابات النظرية لما بعد الحرب الباردة

في هذا القسم سنستعرض وندرس الموقع النظري لفريد زكريا في البعدين؛ موقعه بين الواقعيين، وجوابه عن ضرورات السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية في مرحلة ما بعد الحرب الباردة. وعلى الرغم من أوجه الشبه بين الواقعيين، يمكن مشاهدة بعض نقاط الاختلاف أيضاً. فزكريا يُعدّ واحداً من الواقعيين الذين يسعون إلى الجمع بين البنى الداخلية للسياسة الخارجية وبنية النظام الدولي من جهة، وإلى الجمع بين الليبرالية والواقعية من جهة أخرى. وقد عمد في نقد الواقعية الجديدة إلى اتهام المفكرين في هذا التيار بتجاهل السياسات الداخلية وتأثير العناصر

[1]- أوتو إدوارد فون بسمارك (1815 ـ 1898): رجل دولة وسياسي بروسي / ألماني. شغل منصب رئيس وزراء مملكة بروسيا بين عامي 1862 ـ 1890 م، وأشرف على توحيد الولايات الألمانية وتأسيس الإمبراطورية الألمانية أو ما يسمى بـ (الرايخ الثاني). وبسبب دوره الهام خلال مستشاريته للرايخ الألماني فقد أثرت أفكاره على السياسة الداخلية والخارجية لألمانيا في نهاية القرن التاسع عشر للميلاد، وعرف لذلك بلقب (المستشار الحديدي). المعرّب.

[2]- Honest Broker.

[3]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 242.

[4]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 243 ـ 259.

الداخلية[1] على السياسة الخارجية، ومن ناحية أخرى اتهم الواقعيين الدفاعيين بتضخيم المصادر الداخلية بشكل متطرّف ومبالغ به[2].

ويعدُّ التركيز على العناصر النفسية والاتجاهات الإدراكية للزعماء السياسيين، من الخصائص الأخرى لزكريا التي تميّزه من سائر المفكرين الماديين الواقعيين، الأمر الذي أدّى إلى تصنيفه ضمن المفكرين العقلانيين الواقعيين. وهناك أمثلة مشابهة لاقترابه من الأبحاث المعرفية وإدراك الزعماء والقادة في تراث الواقعية. فقد تعرّض شولر[3] ـ في تحليل سلوك السياسة الخارجية للبلدان التي تدعو إلى التغيير ـ إلى ظاهرة السلام الديمقراطي والاتجاهات العنيفة لبعض القادة الدكتاتوريين. وتوصل ستيفن وولت[4] في بحث تبلور التحالفات إلى مفهوم توازن التهديد من أجل فهم صناعة التحالفات بشكل أفضل[5]. وعمد إلى تقييم إدراك الزعماء والقادة لتهديد الآخرين في اعتبار قدرات الدول الأخرى تهديداً أو عدم اعتبارها كذلك، بوصفه أمراً بالغ الأهمية. كما ذهب وولفورث[6] ـ في رؤية مشابهة لفريد زكريا ـ إلى اعتبار فهم القادة والزعماء للسلطة[7] أهم من وجود السلطة الخام[8] نفسها في اتجاه السياسة الخارجية للقوى العظمى.

إن الاهتمام بالبنى والمصادر الداخلية أمر لم يتمّ الخوض فيه عند تحليل بعض الواقعيين. من هنا، عمد فريد زكريا ـ ضمن تقييمه الدقيق لمصادر وإمكانات الدول والحكومات في استثمار الفرص الداخلية ـ إلى التدقيق العلمي في هذا النوع من التحليل على نحو بارز في وضع السياسات الخارجية للقوى العظمى[9]. لقد اهتم في تحليلاته للسياسة الخارجية للقوى العظمى بالهياكل الداخلية. أما الاهتمام بالتحولات والمتغيّرات التكنولوجية الجديدة في حقل الاقتصاد ومصادر الطاقة، من قبيل شركة شيل للغاز[10]، والتركيز على مفهوم السلام الديمقراطي والمطالبة بالجمهوريات الليبرالية، فقد أضفت محتوى ليبرالياً على تنظيراته[11]. وهو قدّم في مقال له بعض

[1]. Domestic

[2]- Legro, Jeffrey and Moravesik, Andrew 1999, Is Anybody Still A Realist?, International Security, Vol. 24, No. 2, F11. P. 24.

[3]- Schweller.

[4]- Stephen Walt.

[5] - Balance of Threat.

[6]- Wohlforth.

[7] - Perception of Power.

[8] - Raw Power.

[9]- أنظر: مشيرزاده، حميرا، تحول در نظريه هاي روابط بين الملل (التحول في النظريات الخاصة بالعلاقات الدولية)، ص 131، نشر سمت، الطبعة السابعة، طهران، 1391 هـ ش. (مصدر فارسي).

[10]- shale gas,2012,http://www.washingtonpost.com

[11] - Legro, Jeffrey and Moravesik, Andrew 1999, Is Anybody Still A Realist?, International Security, Vol. 24, No. 2, F11. P. 29.

المقترحات الاقتصادية من أجل إحياء الأحلام والطموحات الأميركية، هي:

1 ـ الاتجاه من الاستهلاك إلى الاستثمار.

2 ـ أهمية التعلّم.

3 ـ الاهتمام بحقل السلامة.

4 ـ رفع الإنتاج والمستوى الكيفي للأعمال[1].

يعدُّ الافتقار إلى نظرية لبيان كيفية أداء الدولة في استخراج المصادر من صلب المجتمع، من أهم الانتقادات الواردة على الأعمال النظرية لفريد زكريا. أما في ما يتعلق بحقل أبحاث دورة السلطة في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، والتأمل في السياسة الخارجية للولايات الأميركية المتحدة في هذه المرحلة، فهناك طائفتان من الآراء.

قبل الخوض في هذين الرأيين يجب القول أن لدراسة وبيان دورة السلطة بين القوى العظمى وتبلور القوى الصاعدة في هذه الدورة، سابقة تمتد لعقود عدة. فوليام ماكنيل[2]، وإدوارد جيبون[3]، وأوسفالد شبينغلر[4]، وبول كينيدي[5]، وصاموئيل هنتنغتون[6] بالإضافة إلى أبرامو أورجانسكي[7] هم

[1]- How to Restore the American Dream, 2010, http://fareedzakaria.com/201021/10/.

[2]- وليام ماكنيل (1917 ـ 2016 م): كاتب ومؤرّخ عالمي أميركي / كندي من أصل إسكتلندي. درس في جامعة كورنيل متخصص بالحضارة الغربية. المعرّب.

[3]- إدوارد جيبون (1737 ـ 1794 م): مؤرّخ إنكليزي. صاحب كتاب (اضمحلال الإمبراطورية الرومانية وسقوطها) الذي يعدّ من أهم وأعظم المراجع في موضوعه. أثار جيبون جدلاً فلسفياً لا يزال قائماً حتى اليوم؛ إذ يرجع سقوط روما إلى هجمات البرابرة وتفشي المسيحية، ويرجع أسباب انتصار المسيحية وغلبة قيَمها إلى أسباب نفسية وفلسفية. وقد تعدّى نفوره من المسيحية إلى نفوره من الديانة اليهودية حتى اتهمه البعض بمعاداة السامية، ومن مقولاته الشهيرة عن اليهود: (البشر مخدوعون بالرواية الفظيعة بأن اليهود ملتزمون). المعرّب.

[4]- أوسفالد أرنولد غوتفريد شبينغلر (1880 ـ 1936 م): مؤرّخ وفيلسوف ألماني. شملت اهتماماته الرياضيات والعلم والفن أيضاً. يُعرف بكتابه (انحدار الغرب) الذي ترجم إلى العربية بعنوان: (تدهور الحضارة الغربية). وقدم نظرية جعل فيها عمر الحضارات محدوداً وأن مصيرها إلى الأفول، وربما تأثر في ذلك بنظرية ابن خلدون. المعرّب.

[5]- بول كينيدي (1945 ـ ؟ م): جيوسياسي وأستاذ جامعي ومؤرخ بريطاني. عضو في الأكاديمية البريطانية والأكاديمية الأميركية للفنون والعلوم. وهو مؤلف كتاب: (نشوء وسقوط القوى العظمى)، الذي توقع فيه انحسار الإمبراطورية الأميركية بحلول عام 2010 م. المعرّب.

[6]- صاموئيل فيليبس هنتنغتون (1927 ـ 2008 م): عالم وسياسي ومفكر أميركي محافظ. تصفه جامعة هارفارد ـ التي عمل فيها على مدى 58 عاماً ـ بأنه معلم جيل من العلماء في مجالات متباينة على نطاق واسع، وأحد أكثر العلماء تأثيراً في النصف الثاني من القرن العشرين للميلاد. وأكثر ما عرف به على الصعيد العالمي كتاب (صراع الحضارات)، والذي قال فيه إن صراعات ما بعد الحرب الباردة لن تكون متمحورة حول خلافات أيديولوجية بين الدول القومية، بل بسبب الاختلاف الثقافي والديني بين الحضارات الكبرى في العالم. المعرّب.

[7]- أبرامو فيمو كينيث أورجانسكي (1923 ـ 1998 م): مفكر أميركي أستاذ العلوم السياسية بجامعة ميشيغان. صاحب نظرية تحوّل القوة (**Power transition theory**) والتي قدّم فيها تصوّراً علمياً وواقعياً شارحاً الآلية التي يتغيّر وفقها النظام الدولي، حيث قسّم الدول إلى ثلاثة أنواع: في قمّة الهرم دول قانعة بمكانتها. وفي المستوى الثاني دول قانعة موقتاً وغير قانعة بعد حين. وفي المستوى الثالث دول متوسطة وضعيفة تتأثر بالمستويين السابقين. وقد تمثلت الفكرة العميقة لهذه النظرية في أن التغيير يحصل مع وجود طفرة اقتصادية ناتجة من نمو اقتصادي كبير يسهم في زيادة قوة إحدى الدول في النسق الثاني لتصبح غير قانعة بمكانتها وتسعى إلى الوصول إلى قمة الهرم. ويتمثل التطبيق الإجرائي لنظرية أورجانسكي بتجربة الصين الاقتصادية والطفرة المحدثة رغم الأزمة الاقتصادية العالمية. المعرّب، نقلاً عن مقال: (هل أضحت الصين قانعة بموقعها في النظام الدولي)، بقلم: حمزة مصطفى المصطفى.

من بين المفكرين الذين عمدوا إلى إنتاج الآثار العلمية في حقل انتقال السلطة من الشرق إلى الغرب، وتبويب أقطاب القوة والسلطة بينهما. من ذلك على سبيل المثال أن بول كينيدي في كتابه الشهير "**نشوء وسقوط القوى العظمى**" يكرّس اهتمامه بالعوامل الداخلية[1]، ولا سيّما تكاليف بسط السلطة العسكرية، وخفض السلطة الاقتصادية في انتقال السلطة على مدى القرون الخمسة المنصرمة[2]. وقد قالت السيدة أليس آمسدن[3] في بحثها الذي تركّز فيه على الدول الشرقية الصاعدة، بأن التعاطي التقني، والبنية المالية الداخلية، ومن بينها المصارف والبورصة، مع الدولة، يؤثر في انتقال السلطة. وذهبت إلى الاعتقاد بأن هذا التعاطي قائم في البلدان الشرقية الصاعدة على نحو جيّد[4].

بعد انتهاء الحرب الباردة وبداية أفول الولايات المتحدة الأميركية، نكون أمام سؤالين: إلى متى ستبقى الأحادية القطبية في العالم؟ وهل يمكن لاستمرار الهيمنة الأميركية أن يكون مربحاً؟[5] وفي عرض الجواب عن هذين السؤالين العامين، هناك طائفتان من الآراء. في الرأي القائل بالأفول يذهب كل من كينيث والتز[6][7]، وكريستوفر لاين[8][9]، إلى الاعتقاد بأن الولايات المتحدة الأميركية ستجنح ـ بعد الحرب الباردة ـ إلى التوازن، وسوف تزول هيمنة القطب الواحد. وقد كان شعار هذين المفكرين هو أفول مصير الهيمنة، وكلاهما يمثلان في أعمالهما باتحاد هابسبورغ والحروب العالمية من أجل الحيلولة دون ظهور الهيمنات الإقليمية والعالمية[10]. لقد ذكر كريستوفر لاين ـ في مقالاته التي نشرها في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين للميلاد، في ضوء التحولات السياسية والاقتصادية الراهنة ـ لقد حدث منذ الأزمة المالية في عام 2008 م أمران هما: أولاً: انتقال الثروة العالمية والسلطة

---

[1]. Internal Factors.

[2]- أنظر: كينيدي، بول، پيدايش وفروپاشي قدرتهاي بزرگ (نشوء وسقوط القوى العظمى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرضا غفراني، انتشارات اطلاعات، طهران، 1370 هـ ش.

[3]- Alice Amsden.

[4]-Amsden, Alice. 2001. The Rice of the Rest: Challenges to the West from late Industrializing Economies, Oxford University Press.

[5]- Layne, Christopher, 2010. This Time It Is Real: The End of Unipolarity and the Pax American, International Studies Quarterly, Vol. 56. P. 204.

[6]- Kenneth Neal Waltz

[7]- كينيث نيل والتز (1924 ـ 2013 م): مفكر أميركي أستاذ العلوم السياسية. عضو الهيئة العلمية في جامعة بريكلي وجامعة كولمبيا. وكان من أبرز المحققين في حقل العلاقات الدولية. وهو مؤسس الواقعية البنيوية في العلاقات الدولية، وقد ذكر في رسالته أن انتشار أسلحة الدمار الشامل من شأنه أن يزيد من فرص بسط السلام في العالم. المعرّب.

[8]- Layne Christopher

[9]- كريستوفر لاين (1949 ـ ؟ م): كاتب وعالم في حقل السياسة من الولايات الأميركية المتحدة. المعرّب.

[10]- Waltz, KN. 1993. The Emerging Structure of International Politics, International Security, 18 (2); Layne, C. 1993. The Unipolar Illusion: Why New Great Powers Will Rise: International Security, 17 (4).

من الغرب إلى الشرق، وثانياً: تراجع التفوق الأميركي على المستوى الاقتصادي[1].

وقد قال ريتشارد ماهر[2] في استدلال مشابه لما ذهب إليه كريستوفر والتز، بأن انخفاض وتراجع القوة الأميركية يعود إلى زيادة المسؤولية[3] والتآكل[4]. وذهب إلى الاعتقاد بأن القوّة الفجّة[5] للولايات المتحدة الأميركية لا تتحول من تلقائها إلى تفوّق[6]. إن صعود القوى الأخرى يتجه بالأوضاع إلى ما بعد القطبية الواحدة[7].[8]، وهنا يقترح على ساسة البيت الأبيض في مرحلة ما بعد الأحادية القطبية: أن يعملوا على إقامة النظم السياسي المستقر[9] من خلال التعاطي مع القوى الكبيرة الأخرى، وأن يضعوا قوّة الردع وتوازن القوى[10] على جدول أعمالهم. ويمكن للمؤسسات الدولية أن تساهم في تفوقها، وبالتالي الحدّ من تفوّق القوى الإقليمية من خلال الاستعانة بوسائل التوازن[11]. وفي الاتجاه الأول الذي تقدم البحث عنه نجد أن أفول القوّة الأميركية والتحرّك نحو العالم المتعدد الأقطاب ـ بوصفات مختلفة طبعاً ـ يمثل المحاور البارزة في هذا الاتجاه.

في الرؤية الثانية هناك تفاؤل باستمرارية الهيمنة الأميركية في النظام العالمي. فالمحققون من أمثال وليام وولفورث[12] ـ من الذين لا يزالون متفائلين ببقاء حالة القطبية الواحدة ـ يقولون: إن الولايات الأميركية المتحدة من القوة والعظمة بحيث أن سائر القوى الأخرى لن تجد بُداً على المدى البعيد من

[1]- Layne, Christopher, 2012. This Time It Is Real: The End of Unipolarity and the Pax American, International Studies Quarterly, Vol. 56. P. 203.
[2]- Richard Maher
[3]- Murdens.
[4] - Suseceptibilities.
[5]- Raw Power.
[6] - Pereferences.
[7]- Post – Unipolar.
[8]- Maher, Richard. The Paradox of American Unipolarity: Why the United States May Be Better off In A Post – Unipolar World, Orbits. 2011. P. 55.
[9]- Stable Political Order.
[10]- Deterence and Power Balancing.
[11]- Maher, Richard. The Paradox of American Unipolarity: Why the United States May Be Better off In A Post – Unipolar World, Orbits. 2011. P. 67.
[12]- وليام سي. وولفورث (1959 ـ ؟ م): مؤلف كتاب (استقرار عالم القطب الواحد)، والذي رأى فيه أن انهيار الشيوعي قد أحدث تغيرّاً كبيراً في العلاقات السياسية التي استقرت بين القوى العالمية منذ الحرب العالمية الثانية؛ فقد زالت ـ بسقوط موسكو ـ القطبية الثنائية التي ظلت تشكل السياسات الأمنية للقوى العظمى على مدى نصف قرن من الزمن، وأضحت الولايات المتحدة الأميركية تتمتع بهامش تفوّق على أقوى الدول التالية لها. المعرّب.

التخلي عن سعيها إلى تحقيق التوازن معها[1]. وقد صرح في عمل مشترك له مع بوكس[2] بأن الهيمنة الأميركية عبارة عن أمر حميد[3]، وليس هناك مؤشر على توازن القوى. إن للهيمنة الأميركية مصالح اقتصادية وأمنية كبيرة بالنسبة إلى حلفاء الولايات المتحدة[4]. إذا لم تسع الولايات المتحدة إلى تهديد الآخرين، فلن يكون هناك احتمال لسعي الآخرين نحو تحقيق التوازن[5].

وقد ذهب جوزيف صموئيل ناي[6]ـ في تحليل مختلف، وبيان مؤيد ـ إلى القول بأن بقاء الهيمنة الأميركية رهن بتعزيز قوتها المرنة (Soft Power)[7]. وقد ذهب إلى عدم انتفاء استمرارية واقع الهيمنة.

يُعدّ فريد زكريا من بين المحققين القائلين بالأفول. وهو ـ ضمن التفاته إلى المصادر الداخلية ـ يدعو ساسة البيت الأبيض على الدوام إلى التعاون الاقتصادي والسياسي أحياناً من أجل كبح سائر القوى الموجودة في أميركا اللاتينية، والشرق الأقصى، وآسيا الوسطى بقيادة روسيا.

القسم الثالث: نقد الكتاب

أ ـ النقد الشكلي

في ما يتعلق بالجامعية الصورية للكتاب هناك العديد من النقاط الإيجابية والسلبية. فهو يفتقر إلى توطئة ومقدمة، ويدخل مباشرة في الفصل الأول من دون التقديم له بمقدمة تمهيدية. كذلك لم يتم تبويب أقسامه على شكل فصول، وإنما يتم ذكر رقم فوق عنوان كل قسم، وهذا يعدّ من النقاط السلبية في عرض الكيفية الفنية لهذا الأثر العلمي. أيضاً لم يتم دعم الكتاب بجداول

[1]- Wholforth, WC. 2002. U.S Strategy In A Unipola World, In America University. CornellUniversity Press; and Wholforth,WC. 1999. The Stability of A Unipolarity World, International Security, 24 (1).

[2]- Books.

[3] - Benevolent.

[4] - Books, SG and Wholforth, WC. 2002. America Primacy In Perspective, Foreign Affairs 81 (4).

[5]- Books, SG and Wholforth, WC. 2008. World Out of Balance:International Relations and The Challenge of American Primacy, Princeton, NJ: Princeton University Press.

[6]- جوزيف صموئيل ناي (الابن) (1937 ـ ؟ م): مفكر أميركي. أستاذ العلوم السياسية من الحزب الديمقراطي، وعميد سابق لمدرسة جون كينيدي الحكومية في جامعة هارفارد. أسس بالاشتراك مع روبرت كوهين مركز الدراسات الليبرالية الجديدة في العلاقات الدولية. وتولى مناصب رسمية عدة منها: مساعد وزير الدفاع للشؤون الأمنية الدولية في حكومة بيل كلنتون، ورئيس مجلس الاستخبارات الوطني. اشتهر بابتكاره مصطلحي: (القوة الناعمة)، و(القوّة الذكية)، وشكلت مؤلفاته مصدراً رئيساً لتطوير السياسة الخارجية الأميركية في عهد باراك أوباما. من مؤلفاته: (مستقبل القوة)، و(القوة الناعمة)، و(فهم النزاع الدولي)، و(قوة القيادة)، و(وثبة نحو القيادة: الطبيعة المتغيّرة للقوة الأميركية). المعرّب.

[7] - Nye, JS. 2002. The Paradox of American Power: Why The World Only Superpower Can not Go Alone, New York: Oxford University Press.

وصور ونماذج وأشكال توضيحية من أجل البيان الأكمل والتفهيم الأسهل، وتم وضع عناوين طويلة ومملة. لا نرى في الكتاب خلاصة لفصول أو أسئلة اختبارية أو تعليمية. ولا يشتمل على فصل بالمراجع والمصادر، الأمر الذي يحرم القارئ من فرصة توسيع قراءاته ودراساته حول الموضوع المرتبط بالكتاب.

في المقابل، تعد كتابة الهوامش في امتداد كل قسم من النقاط الإيجابية في الفهرست. لقد تم ذكر الأهداف من وراء تأليف الكتاب في الفصل الأول على شكل أسئلة جوهرية وأساسية. وفي الحقيقة فإن الهدف والغاية من التأليف هو الإجابة عن هذه الأسئلة[1]. يعدّ تقديم المقترحات لواضعي السياسة الخارجية في الولايات المتحدة الأميركية في إطار الموارد الستة، من بين النقاط الإيجابية في قسم تقييم الجامعية الصورية. كما يفتقر الكتاب إلى فصل يرصد الاستنتاجات واستخلاص العِبر. وقد أدى ذلك بدوره إلى الإضرار بالفصول المتقدمة منه.

وفي ما يتعلق بنقد وتحليل الكيفية الطباعية والفنية يتم البحث في سبعة موارد. في نقد شكل الغلاف وتصميمه يمكن القول أنه إنه أجنبي عن موضوع الكتاب الخاص بتعامل الولايات المتحدة الأميركية مع سائر القوى الصاعدة. كما أن الصورة المبهمة لعدد من الأبنية على ظهر الغلاف والخلفية ذات اللون الأسود بالكامل لا تتناسبان أبداً مع العنوان أيضاً. وتعد كتابة فقرة من نص الكتاب على الغلاف الخلفي من الكتاب من النقاط الإيجابية التي تسجل لتصميم الغلاف. يُعد تنضيد الحروف بالالتفات إلى حجم الصفحات أمراً متناسباً، ويحظى بجودة عالية في تنضيد الحروف. إن عرض صفحات الكتاب يحظى ببساطة الكتب الصادرة عن دار نشر هرمس[2]، وقد تمّت مراعاة كتابة الهوامش في كل صفحة. وأما نوع ورق الكتاب وعطفه فهو في غاية الضعف ويفتقر إلى الكيفية اللازمة التي يجب أن يتمتع بها كتاب على مستوى النص العلمي المترجم من الطراز العالمي. وفي المجموع فإن الثقل الكمي والكيفي لشكل الكتاب ورعاية النقاط الفنية وتدوين قواعد التأليف يتمتع بكيفية متوسطة، وهو متناسب مع عرضه في أسواق الكتب، والأروقة العلمية، والعلاقات الدولية، والعلوم السياسية.

ب ـ النقد المضموني

يتم النقد المضموني في إطار عشرة شواخص. النقد البنيوي في ما يتعلق بارتباط الفصول بعضها

[1]- أنظر: زكريا، فريد، جهان بسا ـ آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتحدة الأميركية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد عزيزي، ص 7، 1393 هـ ش.

[2]- باللغة الفارسية.

ببعض بغية تحقيق الغاية من التأليف. لقد تم تدوين الكتاب في سبعة أقسام مستقلة، ويحتوي كل قسم على فصول تتراوح ما بين الخمسة والسبعة. ويعكس ترتيب العناوين من القسم الأول إلى القسم السابع، الخطة والخريطة الذهنية للمؤلف في ما يتعلق بالإجابة عن الأسئلة، وعرض البحث في ما يتعلق بالتحولات والمتغيرات الخاصة بعد نهاية مرحلة ما بعد الحرب الباردة، والإجابة عن التحديات الماثلة أمام السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية في هذه المرحلة. إن العناوين المرصودة في كل قسم هي عناوين مقتضبة وتتناسب مع مضمون ومحتوى ذلك القسم. أما سلسلة مراتب وضع العناوين فتبدأ من تبلور التحوّل على الساحة الدولية، وتستمر مع الإشارة إلى ظهور القوى غير الغربية، لتختتم في نهاية المطاف بعزم الولايات المتحدة الأميركية على التعامل والتعاطي المؤثر والبناء مع الوضع القائم.

- القسم الأول من الكتاب بعنوان "نهوض البقية"، ويتعرّض فريد زكريا فيه إلى الخوض في الطرح الأصلي للكتاب في إطار تقديم أسئلة نهائية. وقد اهتم في ختام هذا القسم بذكر ثلاثة أسئلة رئيسة من أجل توجيه دفة الكتاب بشكل عام. وهذه الأسئلة الثلاثة هي:

1 ـ ما هي الفرص والتحديات التي تشتمل عليها التحولات [الاقتصادية والسياسية]، وما هي الرسائل التي تحملها للولايات المتحدة الأميركية ومكانتها العظمى؟

2 ـ ما هو شكل المرحلة الجديدة بلحاظ الحرب والسلام الاقتصادي والتجاري والفكري والثقافي؟

3 ـ ما هو معنى ومفهوم الحياة في عالم خال من الولايات المتحدة الأميركية؟[1]

وقد تم تنظيم سائر الأقسام والفصول الأخرى في إطار الإجابة عن الأسئلة المعروضة في هذا القسم.

- القسم الثاني بعنوان "الكأس المترعة"، وهو للإجابة عن التحوّلات والمتغيّرات الراهنة، وتصوير الوضع القائم. تأتي الكأس هنا بوصفها استعارة لفضاء وساحة السياسة العالمية التي تتبلور بشكل رئيس في ضوء تعامل القوى العالمية والإقليمية الكبرى. لقد تمّ في هذا القسم رصد القوى المؤثرة في إتراع كأس السياسة العالمية. ومن بين هذه القوى: "الخطر الإسلامي"، و"التنمية الكبرى"، و"القوى الثلاث: السياسة والاقتصاد والتقنية"، و"المسائل الاجتماعية والبيئة"، و"الانبعاث القومي"[2]. ومن بين هذه القوى ـ بسبب الرؤية الواقعية لفريد زكريا إلى السياسة الدولية

[1]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 7.

[2]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 10 ـ 50.

ـ نجد تنمية القوى الشرقية في البعد الاقتصادي أكثر جذباً للانتباه من سائر القوى الأخرى، بحيث تم التركيز على انبعاثة هذه القوى الصاعدة، مع تخصيص الحجم الأصلي لسائر فصول الكتاب بهذه القوى.

- القسم الثالث كتب في امتداد القسم السابق بتفصيل أكبر. وهو يعمل على توضيح الأصول العامة والحديثة للنظام اللاغربي، ليكون مشتملاً على جانب من الإجابة عن أسئلة القسم الأول. إن العالم غير الغربي يحتوي على أصول وأسس حديثة الظهور، تعكس موت وزوال نظام شبه الهيمنة السابق، حيث تكون هناك إمكانية لتحقيق التنمية بالنسبة إلى قوة عظمى وأصل ثابت. ويذهب زكريا إلى الاعتقاد بأن كل واحدة من القوى الصاعدة تسعى حالياً ـ ضمن الاستفادة من تجارب التنمية الغربية ـ إلى الاهتمام اللازم في الوقت نفسه بالنماذج الوطنية والقومية الخاصة بها أيضاً[1].

إن تحديات الدول الاقتصادية والسياسية الصاعدة من أجل الحصول على حصتها من كعكة السلطة العالمية، وأسواق الاستهلاك، والتنافس الجيوسياسي، يمثل جانباً آخر من إجابة المؤلف عن خصائص التحوّلات السياسية / الاقتصادية الراهنة. لقد دخلت الصين والولايات المتحدة الأميركية ـ أو "التنين والنسر" على حد تعبيره ـ مناخاً جديداً من التنافس الاقتصادي والأمني. إن التناقضات الماثلة أمام هذين اللاعبين العالميين، تتبلور على شكل التبويبات الاقتصادية والأمنية الموجودة. وفي القسم اللاحق يتمّ رصد النصف الآخر من الكأس، أي حقل المصالح المشتركة والتعاون بين هاتين القوتين العظميين. إن تعزيز نظام المناعة يحول دون انتشار الإرهاب وكبح جماحه، بالإضافة إلى أن التعاون الاقتصادي يمثل قسماً آخر من بناء أجواء السلام بين الصين والولايات الأميركية المتحدة. ويرى فريد زكريا في هذا التصوير أن الهند هي اللاعب الأقرب إلى الولايات المتحدة الأميركية المتحدة من الصين، ويعتبرها نافعة في الحفاظ على الاستقرار السياسي والاقتصادي العالمي، ليواصل دراسته التفصيلية في هذا الشأن[2].

لا ريب في أن التفوق الأميركي في القرن الحادي عشر للميلاد، سيواجه تحدياً أكبر من قبل الخصوم غير الغربيين بالمقارنة مع القرن السابق. وفي حقل السياسة والاقتصاد ـ على الرغم من تفوّق الولايات المتحدة الأميركية على سائر الخصوم والمنافسين ـ تمكن خصومها من تقليص المسافة بينهم وبينها، وفي الفصل الأخير، يكتفي فريد زكريا ـ من أجل تكميل مشروعه التحقيقي والإجابة عن السؤال القائل: ما الذي يجب فعله؟ ـ بالاتجاه التعددي والحركة في مسار التعارض والتعاون مع سائر القوى[3].

---

[1]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 61 ـ 78.

[2]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 96 ـ 159.

[3]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 186 ـ 250.

إن ترابط الفصول والاتجاه العام لمجمل الكتاب من أجل تقديم صورة عن العالم ما بعد الحرب الباردة، عمل على تظهير عناصر الاقتصاد الرأسمالي، بالإضافة إلى تقديم بعض المقترحات من أجل الحيلولة دون المزيد من الأفول الأميركي في مضمار الاقتصاد والسياسة العالمية، أضفى على الكتاب نظماً وتسلسلاً منطقياً. هناك تناقض في محتوى المنظومة الفكرية لفريد زكريا في بحث تصوير الوضع القائم تناقض جوهري، وقد تسلل هذا التناقض إلى مقترحاته التي يقدمها إلى السياسة الخارجية في الولايات الأميركية المتحدة، حيث لا يتحقق التعاون بين الاقتصاد والسياسة على نحو ما كان يصوره دائماً على شكل تعارض وتعاون بين قطبين. وفي الحقيقة، فإن الصورة التي يقدمها عن تعاطي الاقتصاد السياسي للقوى العظمى، والتصوير الثنائي في العلاقات بين القوى الكبرى، مع أصل التضاد الدائم بين مصالح القوى العظمى في ما بينها في النظام الرأسمالي، حيث نشهد أبعاده الأكثر تعقيداً في حروب العملة الصعبة والتوازن التجاري، وتجاهله وغفلته عن سائر اللاعبين العالميين مثل روسيا في التعامل بين الغرب والشرق، كل ذلك أدى إلى نقاط ضعف وتناقضات قائمة على الإفراط في تبسيط تعقيدات النظام الرأسمالي، والتنافسات الاستراتيجية. إن منطق التصوير والاقتراحات التي يقدمها زكريا لا تنسجم مع المناخ والفضاء المضطرب في السياسة والاقتصاد العالمي، والصور والمقترحات التي يقدمها شديدة التعميم ومبهمة وكاريكاتورية. ومع ذلك فإن منطق تسلسله في مواصلة ومتابعة ذلك الخط الاستدلالي الذي بدأه في مستهل الكتاب، قد تواصل حتى النهاية من دون أن يواجه أدنى نقص محتمل. وفي معيار تقييم المصادر المعتمدة في الكتاب نجد الواقع العلمي ضعيفاً من هذه الناحية. وفي الفصول السابقة لم يعمد فريد زكريا إلى الاستفادة الكافية والمقنعة من المؤلفين والكتّاب ـ من أمثال: كينيث نيل والتز، ولاين ـ من الذين تناولوا بحث أفول وتوازن القوة الأميركية بالنسبة إلى سائر الخصوم. وفي الحقيقة فإن هذا الكتاب يفتقر إلى الإحالات الكافية إلى المصادر النظرية الهامة في حقل العلاقات الدولية في دائرة النظام الدولي في مرحلة ما بعد الحرب الباردة. إن الكاتب بسبب ما يتحلى به من الأسلوب الصحفي والتقريري، يغفل عن أهمية الإحالات النظرية، وقد صبّ في قدر الأبحاث النظرية للكتاب مزيداً من الآراء الشخصية.

في قسم الكتب، استفاد فريد زكريا من مصادر كبار المؤلفين في العلاقات الدولية، من أمثال هنتنغتون وفيرغوسن، إلا أن عدد هذه الإحالات بالنظر إلى حجم الكتاب قليل جداً. وفي قسم المقالات استفاد كثيراً من أعمال كبار المفكرين من أمثال: منزس وليندز، إلا أن هذا القسم بدوره مثل فصول الاستفادة من الكتب، يعاني من نقص وضعف في الاستفادة الكافية من المصادر المعتبرة أيضاً. وفي قسم الإحصاءات نجد الكثير من مدعياته مفتقرة إلى المصادر المناسبة. من

ذلك ـ على سبيل المثال ـ أنه عمد في الصفحة رقم 121 إلى تقديم بعض الاحصاءات الاقتصادية من دون ذكر مصادرها[1]. إن بعض مدعيات زكريا تفتقر إلى المصدر وتعوزها الأمانة العلمية في تصنيف النصوص العلمية والجامعية. ففي بعض مدعياته التي قدمها على شكل إحصائيات تجاهل ذكر مصادره ومستنداته في هذا الشأن. من ذلك ـ مثلاً ـ أن المدعيات الإحصائية المذكورة في الصفحة رقم 100 و113 تفتقر إلى المصادر والإحالات. وعند طبع الكتاب تم إدراج المصادر في نهايته على شكل كل فصل على حدة، ومن هذه الناحية يمكن توجيه نقد آخر في خصوص الإحالات؛ حيث كان من الأفضل أن يؤتى على ذكر مصادر كل فصل في نهايته، أو على شكل هوامش في أسفل كل صفحة تسهيلاً على القارئ في الوصول السريع إلى مصدر المعلومة. وبسبب الضعف في الإحالة إلى المصادر والافتقار إلى المقترحات المناسبة إلى القارئ في إطار المزيد من البحث، فإن هذا الأثر العلمي قبل أن يحتوي على صبغة علمية وتحقيقية من الطراز العالمي الرفيع، يمكن اعتباره بوصفه مصدراً مناسباً للمزيد من التعرف على آراء المفكرين الأميركيين بشأن تحولات ما بعد الحرب الباردة، والاستفادة منه بوصفه نصاً إعلامياً / دعائياً.

إن نقطة الاستدلال الأساسية في هذا الكتاب تكمن في تقدّم سائر القوى غير الغربية في البُعد الاقتصادي على الولايات المتحدة الأميركية[2]. وقد تمّ إثبات هذا الأمر الهام بواسطة البحث حول المصادر ودوافع هذه القوى والإحصاءات الاقتصادية في العقد الأخير. إن كيفية التحليل بسبب ضعف الاستفادة من المصادر العلمية والتكرار المفرط للأبحاث على شكل إحصائي يشتمل على بعض النواقص ونقاط الضعف. كان من الممكن أن يتم بيان وبحث توجهات السياسة الخارجية الصينية والهندية بتفصيل أكبر بالالتفات إلى التحولات التاريخية لهذين البلدين في مرحلة ما بعد الحرب الباردة التي أدت إلى نهضتهما. والواقع أن مؤلف الكتاب لم يعمل على نقد آراء الآخرين، وإنما اكتفى بمجرد إثبات مدعياته. وفي ما يتعلق بمسألة التحقيق، فإنه بسبب إحاطته بالمسائل السياسة العالمية بوصفه صحفياً وكاتب عمود في المجلات والصحف، يمتلك قدرات علمية ملحوظة تخوّله بيان الفضاء المتبلور حديثاً بشكل دقيق. ولكنه يعاني من نقاط ضعف واضحة وخفية في تقييماته النظرية وبيانه النظري الدقيق لتصوراته في مرحلة ما بعد الحرب الباردة. فزكريا مؤلف يذهب إلى الادعاء بأنه إنما يخوض في مسألة الانبعاثة الاقتصادية لسائر القوى في مواجهة الولايات الأميركية المتحدة فقط، ولكنه في إطار هذا البحث، وبسبب تمسكه وتعلقه بالثقافة والتقاليد الغربية والأميركية، يعمل على نقد وتقييم مواطن ضعف القوى الصاعدة ضمن الأبعاد

[1]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 121.

[2]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 18 ـ 21.

السياسية والثقافية بالنسبة إلى الحضارة الغربية وبواسطة المعايير الغربية والأميركية. ففي الصفحة رقم 15 من الكتاب تم التعريف بالحركات الإسلامية المخالفة للغرب بأنها حصيلة الآراء الفارغة والمتفرّقة، ويتم تحليلها خطأ باشتمالها على القوة والانسجام[1]. إن هذه المجموعات ـ من وجهة نظر فريد زكريا ـ لا تمتلك هدفاً واحداً. وفي الصفحة رقم 104 يذهب إلى الاعتقاد بأن حكام الصين يخشون من الانتفاضات الداخلية، وهذا التحليل يقوم على المعايير الغربية في فهم الحرية والتفرّد في اتخاذ القرار[2]. هذا في حين أن الصينيين في ثقافتهم الكونفوشيوسية، لا يعرّفون الحرية والتعاون الجمعي بشكل مماثل للتعريف الغربي تماماً. إن الاتجاه الدائر مدار الغرب والقائم على قيَم الليبرالية الديمقراطية والرأسمالية الغربية في البحث عن تقييم الدول في الاقتدار، وما يطلق عليه فريد زكريا عنوان "الانبعاثة"، أمر ملحوظ في جميع استدلالاته. أما القوّة الاقتصادية والتنافس السياسي فيمثلان جوهر استقطاب القوّة في الغرب ومعايير حُسن أو قبح السياسية الخارجية في إطار حضارة الغرب ومعتقدات التموضع عند فريد زكريا.

إلى ذلك، تعدُّ الإبداعية والمعاصرة من الخصائص التي تحظى بمكانة عالية في تقييم نصوص العلوم السياسية والعلاقات الدولية. فعرض انبعاثة سائر القدرات غير الغربية وتوازن القوّة الأميركية لا يُعدّان إبداعاً نظرياً وتحليلياً. في الفصول السابقة تحدثنا عن اتجاهين نظرين في ما يتعلق بالنزعة الواقعية بالنسبة إلى ظهور وسقوط القوى الكبرى، ولذلك لا نرى حاجة إلى تكرارها. وينبغي القل أن زكريا لم يقدم نظرية جديدة في ما يرتبط بالعلاقات الدولية. وعليه، يعود امتياز هذا الكتاب على سائر الآثار العلمية، إلى الأسلوب الممزوج بذكر المصادر والإحصائيات الاقتصادية التي يسوقها المؤلف، ورؤيته الخاصة بشأن تنوّع مصادر القوّة عند القوى العظمى. إن الصراحة المقرونة بالاستفادة المتكررة من الإحصاءات من أجل إثبات مدعياته، يمثلان نموذجين من الإبداع التأليفي الذي قلما نجده في الآثار الخاصة بالعلاقات الدولية التي يكتفي بعضها بذكر التعميمات والأمور الكلية. إن بنية البحث لا تحتوي على إبداع، وهو مثل سائر الأعمال الجامعية يشتمل على مدعيات نظرية وتحليل وتوظيف بعض المعلومات والمعطيات الانتقائية من أجل إثبات المدعيات الأولى. بالالتفات إلى استفادة الكاتب من الإحصائيات الاقتصادية في الإطار الأصلي لاستدلاله، كنا نتوقع أن تكون مصادره الإحصائية من المصادر الأولى لمراكز الإحصاء الوطني والعالمي. ولكننا نجد ـ للأسف الشديد ـ أن المؤلف قد استند إلى المصادر الإحصائية الموجودة في سائر الكتب بشكل ثانوي والإحالة إلى مؤلفي الكتب، وليس إلى مراكز الإحصاء الأصلية الوطنية والعالمية. لقد طبع

[1]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 15.

[2]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 104.

الكتاب سنة 2008 م، وكانت المصادر المعتمدة قد صدرت ما بين عامي 2002 ـ 2006 للميلاد، ومن هذه الناحية يكون الكاتب قد سعى إلى الاستفادة من المصادر المعاصرة والحديثة الصدور. وهذا يعد من نقاط قوّة هذا الكتاب.

من نافل القول أن الفرضيتين اللتين يروم الكاتب تناولهما على التوالي هما: تفوّق الاقتصاد وعناصر الرأسمالية على القوّة العسكرية في انبعاثة سائر القوى الأخرى والتبادل في بنية القوة العالمية في العقود القادمة. إن كلتا هاتين الفرضيتين قد تمّ ذكرهما في بداية الكتاب بشكل غير مباشر[1]. وفي القسم الثاني عمد فريد زكريا من خلال الاستفادة من استعارة الكأس المترعة إلى بروز العناصر الاقتصادية في بلورة التحولات الموجودة لا في هذا القسم فقط، بل وفي سائر الأقسام الأخرى، من خلال ذكر أمثلة على فرضياته من القدرات البنيوية الاقتصادية للصين والهند. ونشير إلى أن جميع مواضع القسم الثاني من الكتاب زاخرة بالإحصاءات حول النمو الاقتصادي في الهند والصين[2].

لقد تمّ خفض التعاطي بين السياسة والدين في هذا الكتاب إلى الحدّ الأدنى، وتمّ رصد الدين في إطار الثقافة بوصفه أداة في خدمة الاقتصاد والقدرات المادية. والواقع أن هذا النوع من الرؤية منبثق عن الثقافة العلمية العلمانية الغربية التي ترى كل شيء بوصفه وسيلة وأداة للهيمنة والسيطرة الدنيوية. في الفرضيات النظرية للمؤلف نجد بعض العناصر التحليلية من قبيل الهيمنة والسيطرة المادية بوصفها أمراً جيّداً ومطلوباً، وأن النمو الاقتصادي والسياسي بوصفه غاية للأهداف البشرية. في حين أن هذه الموارد تتعارض مع الأصول الدينية والإسلامية التي تعتبر أن غاية الأهداف الإنسانية تكمن في السعادة الأخروية، وتعطي الدور المحوري للمفاهيم الأخلاقية.

إن الأدوات التي تمّت الاستفادة منها لإيصال وبيان الأهداف المنشودة للمؤلف، عبارة عن: الكتب والمقالات والتقارير التي قام بتوظيفها بشكل انتقائي. والانتقادات التي تمّ إيرادها على المصادر التي اعتمدها ذكرت في قسم نقد المصادر. النقد الآخر هو أنه قد تم تجاهل وتناسي الصور والخرائط والجداول الإحصائية والتفصيلية، رغم اهتمام الكاتب بالجانب الكمي من أبحاثه. فنحن لا نجد في أيّ صفحة أثراً لجدول بياني وإبداع تصويري أو نموذج توضيحي، وهذا يعدّ واحداً من نقاط الضعف الرئيسة في توظيف الأدوات والوسائل العلمية الضرورية. لقد عمد فريد زكريا ـ من أجل البيان الأدق للمسائل مورد البحث في الكتاب ـ إلى الاستفادة من المصطلحات والإبداعات المفهومية لسائر المحققين. إن مصطلح "العالم الحديث" في إطار الفهم الدقيق لرؤية المهاجرين

[1]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 3 ـ 7.
[2]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 12 ـ 55.

إلى أميركا الشمالية، وبلورته في القسم الثالث، ومصطلح "المجتمع المنسجم" لوصف الروابط الداخلية المختلفة في الصين، ودورها العالمي في النظام الدولي، من بين المفاهيم المستعارة من قبل فريد زكريا. لقد قام بإبداع مفهومي. إنه مفهوم "انبعاثة الآخرين"، الذي يعدّ متناسباً مع ما يسعى إلى بيانه من أجل تقديم صورة أدق عن التماهيات المغيّرة لبنية النظام الدولي المفهومي. أما مفهوم "الواسطه الأمينة" الوارد في الصفحة رقم 241 من الكتاب، فهو مفهوم أبدعه فريد زكريا[1]، ويمثل جواباً عن الغموض الذي تمّ اقتراحه في الدور الجديد لأميركا في عالم ما بعد الولايات المتحدة الأميركية.

في ما يتعلق بحاجة المجتمع الإيراني / الإسلامي بسبب وجود المباني المادية والليبرالية الحاكمة على الكتاب ضمن افتقاره إلى نظرية جديدة في العلاقات الدولية، تتمتع بالحدّ الأدنى من تلبية الحاجات النظرية والعلمية للمجتمع البحثي والتحقيقي الإيراني، نرى أن تقديم صورة عن النظام الدولي من زاوية مفكر جامعي أميركي ونقده لهذه الصورة، من شأنه أن يكون من أهم نقاط قوّة كتاب فريد زكريا للمحققين والجامعيين الإيرانيين. يمكن لهذا الكتاب أن يعمل على توظيف هذا الإدراك ـ من زاوية رؤية مفكر أميركي قائم على كيفية رؤيتهم للعالم ـ على المستوى النظري والتحليلي. إلا أن المباني المنشودة لزكريا تتعارض بشكل جاد مع الأهداف الثورية والإسلامية للقائمين على تأسيس النظام التعليمي في قطرنا. ومن هنا فإن الاستفادة من هذا المصدر يجب أن تكون مقرونة بالاحتياط النظري، وبالنظر إلى المباني الإسلامية.

في تقديم خلاصة عن هذا القسم، نرى أن هذا الكتاب يتمتع بمستوى كيفي جيد للعرض في مكتباتنا من أجل رفع مستوى المعرفة النظرية والمهارات التحليلية للطلاب في حقل العلاقات الدولية والعلوم السياسية. بغض النظر عن نقاط ضعف الكتاب في مختلف الأبعاد التي تمّ بيانها في السطور المتقدمة بشكل تفصيلي، إلا أنه يشتمل على قيمة كبيرة في ما يتعلق بالتعرّف على مسائل عالم ما بعد الحرب الباردة والتحولات الاقتصادية المتسارعة.

د ـ النقد والتحليل الأسلوبي

في العلوم الإنسانية ـ وفي العلوم السياسية على وجه التحديد ـ ثلاثة أنواع من العلوم، هي:

1 ـ العلم الأمبريالي والتكنولوجي الناظر إلى السيطرة الذرائعية على المحيط.

[1]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 241.

2ـ العلم التأويلي أو التفسير التاريخي والثقافي المرتبط بالحاجة إلى الفهم والتعاون الموضوعي المتبادل.

3 ـ التحليل الديالكتيكي / الانتقادي المرتبط بالرغبة إلى التحرر والخلاص.

إن النوع الثالث من العلوم الناظر إلى الخلاص[1]، قد ذهب المؤلف إلى اعتباره من علوم النوع الأول. ويعدّ فريد زكريا من النخب الذرائعية في المجتمع الجامعي والإعلامي في الولايات المتحدة الأميركية، وهو مثل الكثير من النخب المؤثرة في السياسة الخارجية الأميركية، من أمثال: هنتنغتون، وجورج كينان[2]، وجوزيف صموئيل ناي، وكينيث نيل والتز، يحمل هاجس أفول الولايات المتحدة الأميركية، والتحديات الماثلة أمام السياسة الخارجية لهذا البلد، وأخذ ذلك بوصفه هاجساً دائماً. نقطة تركيز زكريا تتمثل في بقاء سلطة الولايات المتحدة الأميركية على مستوى العالم، والتقليل من احتمالات أفولها. ولتحقيق هذا الأمر الهام عمل في البداية ـ عبر الاستفادة من الأسلوب التحقيقي التركيبي الشامل للأسلوب الكمي والتفسيري ـ على تقديم صورة عن الوضع القائم، ثم عمد بعد ذلك إلى الاستفادة من الاتجاه القياسي والاستقرائي بشكل منفصل في مختلف أقسام الكتاب ضمن إثبات مدعياته، وتقديمها كوصفة في السياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية للنخب من صنّاع القرار الأميركي. إن مبادرته إلى توظيف مختلف الأساليب يعتبر من بين نقاط قوّة كتابه. فالاستقراء أسلوب يعمل على توظيفه من خلال تقديم الإحصاءات الكميّة والاستنتاج منها من أجل تشكيل صور مختلفة من مراحل ما قبل الحرب الباردة في أكثر سطور الكتاب وبشكل خاص في القسم الثاني والقسم الثالث[3]. والقياس أسلوب آخر يعمل على توظيفه في إطار المقارنة بين واقع الأمبراطورية الأميركية ووضع الأمبراطورية البريطانية، وتشابههما في الحروب العسكرية مع القوى الصغيرة التي أدت إلى أفولهما[4].

حريٌّ القول أن هذه الجهود التي قام بها فريد زكريا واجهت نقداً جاداً من قبل امتياز باهاتي[5]. فهو يذهب ـ ضمن إشارته إلى اضطراب الأسلوب المعرفي والصور الناقصة والغامضة التي يقدمها عن بنية النظام العالمي ـ إلى الاعتقاد بأن زكريا قد أخفق في عرض صورة دقيقة عن مسائل السياسة

[1]- أنظر: منوتشهري، عباس وآخرون، رهيافت وروش در علوم سياسي (المدخل والأسلوب في العلوم السياسية)، ص 27، سمت، طهران، 1387 هـ ش. (مصدر فارسي).

[2]- جورج فورست كينان (1904 ـ 2005 م): سياسي ودبلوماسي أميركي. عضو في قسم الشؤون الخارجية للولايات المتحدة الأميركية على مدى سنوات طويلة؛ حيث عمل كمخطط للسياسات الخارجية في أواخر الأربعينات والخمسينات. يعتبر مهندس الحرب الباردة بدعوته إلى احتواء الاتحاد السوفياتي. من مؤلفاته: (الواقعية في سياسة أميركا الخارجية)، و(روسيا تترك الحرب)، و(صور من الحياة). المعرّب.

[3]- أنظر: زكريا، فريد، جهان بسا ـ آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتحدة الأميركية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد عزيزي، ص 23 ـ 75.

[4]- أنظر: المصدر أعلاه، ص 177 ـ 180.

[5]- **ImtiazBahatti.**

الخارجية للولايات المتحدة الأميركية، في ما يتعلق بالتورط الأميركي في العراق، حيث لا نجد لديه ما يقوله في هذا الشأن. ثم يواصل باهاتي نقده من خلال الإشارة إلى الأحداث التاريخية في الكتاب، ويقول: إنه لم يقدم بحثاً بشأن الأخطاء الأميركية السابقة، وإن الحلول التي يقدمها إلى السياسة الخارجية لدولة عظمى ـ على مستوى الولايات الأميركية المتحدة ـ في طريقها إلى الأفول، لا تحظى بضمانة تنفيذية[1].

ـ النتيجة

لقد كان فريد زكريا في كتابه "**عالم ما بعد أميركا**"، يسعى إلى تقديم صورة سياسية / اقتصادية عن تحولات ما بعد الحرب الباردة، ليعمل في ظل ذلك ـ ضمن بيان الوضع القائم ـ على تقديم مقترحات تطبيقية ومقارنة إلى النخب العاملة في حقل السياسة الخارجية للولايات الأميركية المتحدة. إن ظهور القوى الشرقية في الصين والهند على مستوى الاقتصاد العالمي، وكذلك البرازيل في أميركا اللاتينية، قد أدى إلى تغيير بنية القوى الدولية. لقد تمكنت الصين ـ من خلال هدايتها الحكومية للاقتصاد الداخلي، وسيطرة الحزب الشيوعي على التنمية الاقتصادية المتوالية على مدى العقود الأخيرة ـ من خطف قصب السبق من الكثير من الخصوم الشرقيين، وهي بالإضافة إلى ذلك تسعى إلى التنافس مع الغرب والولايات المتحدة الأميركية. وإلى جانب الصين، اهتمت الهند ـ من خلال قطاعها الخاص الفعال والمقتدر ـ بالإضافة إلى توظيفها للتقليد والتراث العملاني الهندي في السياسة الخارجية ـ مثل الصين ـ بالتنمية والازدهار على مستوى النظام العالمي. في هذا السياق، يرى فريد زكريا أن طريقة الحل في مواجهة الظروف والشرائط المعقدة القائمة، تكمن في التعددية والوساطة الأميركية في الأزمات الإقليمية والدولية الهامة، في إطار الحيلولة دون المزيد من الأفول الأميركي. وهو يذهب في السطور الأخيرة من هذا المقال إلى الاعتقاد بأن الكتب والمصادر العلمية المكتوبة في ما يتعلق بالسياسة الخارجية للولايات المتحدة الأميركية من أجل تأميم علم العلاقات الدولية نافعة وبناءة في داخل القطر. وذلك أولاً: لأن قراءة هذا النوع من الكتب إذ يرفع من مستوى المعلومات والقابليات التحليلية لدى الباحثين في الداخل، يعد تدريباً وتمريناً جيداً على مزاولة التنظير والتأليف في حقل العلاقات الدولية، في ضوء الاستفادة من مباني وأسس الثورة الإسلامية. وهو ما نجح زكريا في القيام به من خلال الاستفادة من العلم الغربي العلماني في كتابه الراهن والسابق. وثانياً: لأن نقد هذا النوع من الكتب في ظل الاستفادة من أصول التفكير الإسلامي والثوري يساعد على تدقيق وصقل المباني النظرية لعلم العلاقات الدولية الإيرانية / الإسلامية.

[1]- Bahatti, Imtiaz. 2009. The Post American World (Book Review), Policy Perspectives, Volume 16, Spring. P. 117 – 121.

المصادر:

زكريا، فريد، جهان بسا ـ آمريكايي (العالم ما بعد الولايات المتحدة الأميركية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: أحمد عزيزي، ص 4، نشر هرمس، ط 2، طهران، 1393 هـ ش.»صدرت ترجمته بالعربية: بسام شيحا بعنوان «عالم ما بعد أميركا»، نشره الدار العربية للعلوم.

كينيدي، بول، پيدايش وفروپاشي قدرتهاي بزرگ (نشوء وسقوط القوى العظمى)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: عبد الرضا غفراني، انتشارات اطلاعات، طهران، 1370 هـ ش.

مشيرزاده، حميرا، تحول در نظريه هاي روابط بين الملل (التحول في النظريات الخاصة بالعلاقات الدولية)، ص 131، نشر سمت، الطبعة السابعة، طهران، 1391 هـ ش. (مصدر فارسي).

منوتشهري، عباس وآخرون، رهيافت وروش در علوم سياسي (المدخل والأسلوب في العلوم السياسية)، ص 27، سمت، طهران، 1387 هـ ش. (مصدر فارسي).

1. Amsden, Alice. 2001. The Rice of the Rest: Challenges to the West from late Industrializing Economies, Oxford University Press.
2. Bahatti, Imtiaz. 2009. The Post American World (Book Review), Policy Perspectives, Volume 16, Spring.
3. Barlow, Jeffrey. 2009. The Post American World (Review), The Journal of Education Community and Values, Vol. 8.
4. Books, SG and Wholforth, WC. 2002. America Primacy In Perspective, Foreign Affairs 81 (4).
5. Books, SG and Wholforth, WC. 2008. World Out of Balance: International Relations and The Challenge of American Primacy, Princeton, NJ: Princeton University Press.
6. How to Restore the American Dream, 2010, http://fareedzakaria.com/201021/10/.
7. Layne, Christopher, 2010. This Time It Is Real: The End of Unipolarity and the Pax American, International Studies Quarterly, Vol. 56. P. 204.
8. Layne, Christopher, 2012. This Time It Is Real: The End of Unipolarity and the Pax American, International Studies Quarterly, Vol. 56. P. 203.

9. Legro, Jeffrey and Moravesik, Andrew 1999, Is Anybody Still A Realist?, International Security, Vol. 24, No. 2, F11.

10. Maher, Richard. The Paradox of American Unipolarity: Why the United States May Be Better off In A Post – Unipolar World, Orbits. 2011.

11. Nye, JS. 2002. The Paradox of American Power: Why The World Only Superpower Can not Go Alone, New York: Oxford University Press.

12. shale gas,2012,http://www.washingtonpost.com

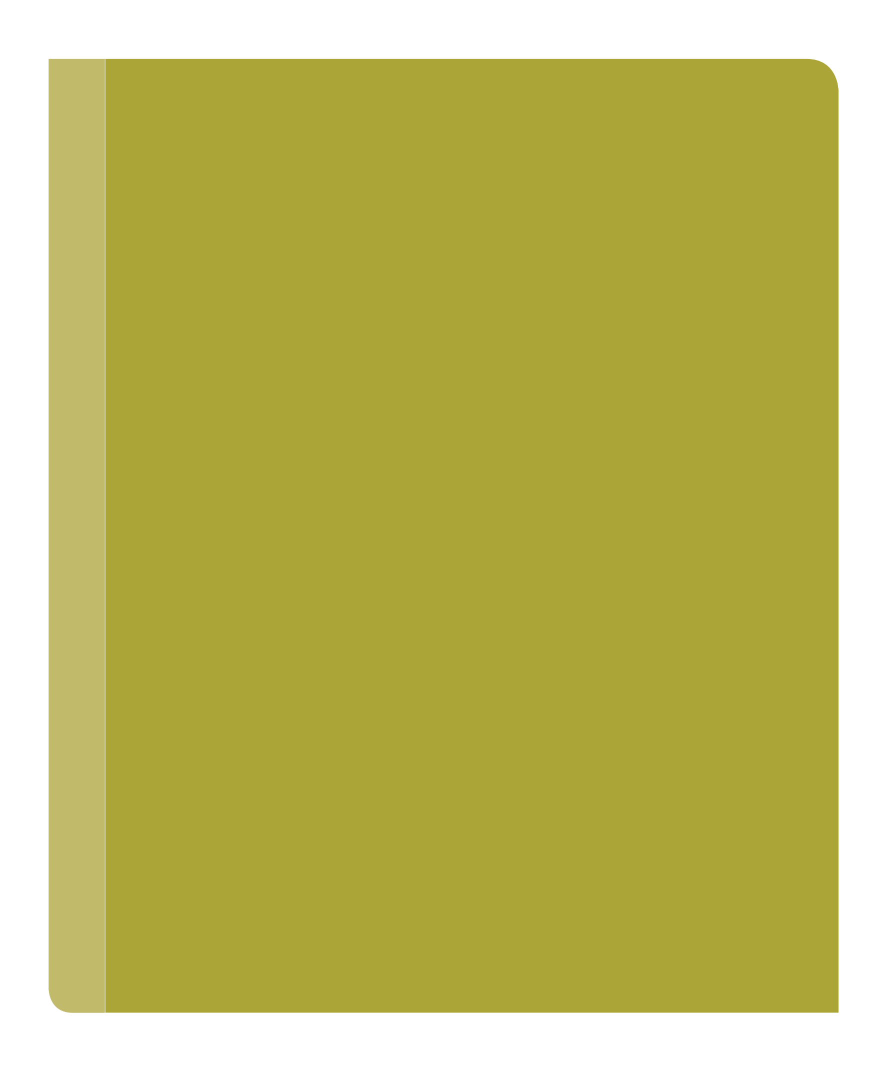
13. Waltz, KN. 1993. The Emerging Structure of International Politics, International Security, 18 (2); Layne, C. 1993. The Unipolar Illusion: Why New Great Powers Will Rise: International Security, 17 (4).

14. Wholforth, WC. 2002. U.S Strategy In A Unipola World, In America University. Cornell University Press; and Wholforth, WC. 1999. The Stability of A Unipolarity World, International Security, 24 (1).

ترجمة ملخصات المحتوى

Summaries of Researches and Articles

Sommaires des articles et des recherches



Pourahmadi Mabdi et Amir Abbasi Khoshkar, offre une analyse du livre « le monde post-américain » de Farid Zakaria, qui discute des caractéristiques des transformations mondiales actuelles, surtout celles politiques et économiques. L'auteur considère que l'émergence des puissances économiques que la Chine, l'Inde et le Brésil représente est l'une des transformations importantes dans la structure du système internationale, ce qui augmente la pression sur les Etats Unis.

delà de la capacité des communautés nationales et des organisations internationales à établir des institutions efficaces pour la gouvernance économique et politique.

Dans la section « L'Occident et nous », Nabil Ali Saleh, chercheur syrien, vise dans son article intitulé « Critique de l'Occident dans la pensée de Tayyeb Tizini » à braquer l'éclairage sur la critique de l'architecture intellectuelle de l'Occident moderne dans la œuvres de l'intellectuel syrien défunt, Tayyeb Tizini. L'auteur accentue les bases théoriques de la critique de la civilisation occidentale au niveau structural chez Tizini. Il estime que l'un de ses objectifs intellectuels les plus importants est de débattre l'Occident sur la création et la formulation d'une identité arabe islamique standard puissante qui détiendra les reines de ses propres affaires, en montrant de la conscience, de la responsabilité, des capacités et des structures théoriques et pratiques qui pourront être investies dans des relations vitales et homologues avec cet Occident.

Dans "le monde des concepts", le chercheur libanais, Khodr Ibrahim Haidar, a préparé une étude qui implique une présentation analytique de certains concepts de base concernant le « monde post-occidental ». A cette fin, le chercheur a choisi les concepts et termes suivants : Occident- monde post-occidental- postmodernité- postcolonialisme- postlibéralisme - post-éthique- postimpressionisme-poststructuralisme – post-idéologie – postsécularisme.

Dans "l'espace des livres", les deux chercheurs iraniens, Hussein

capitalisme démocratique, ainsi que les effets de la concurrence féroce ouverte entre les Etats Unis, d'une part, et les puissances montantes, dont la Chine est en tête, de l'autre part.

- Sous le titre "La problématique de la métaphysique et de la post-métaphysique », le penseur libanais, Mahmoud Haidar, examine les défauts dans la formation de la métaphysique depuis le temps d'Aristote jusqu'aux époques moderne et postmoderne. Pour ce faire, le chercheur constate que l'un des des aspects les plus évidents qu'on peut déduire des expérimentations de la pensée occidentale est que l'Occident a créé les cités modernes et n'a pas tardé à y être tenu en captivité. Les obstacles que la pensée occidentale a rencontrés dans sa phase modern ne sont pas nouveaux ; ils étaient reliés à leur origine grecque et le sont toujours.

Dans la section "Témoin", le professeur de la philosophie islamique égyptien, Ahmed Mohamed Salem, a rédigé un article intitulé « L'image de l'autre occidental dans la pensée de Mohamed Iqbal ». Il entre dans le monde de Mohamed Iqbal à travers sa perception de l'autre occidental, pour aborder ses critiques sur les fondements de la civilisation moderne et ses défauts structuraux.

La section "Forum de l'occidentalisme" comprend un article rédigé par le chercheur et universitaire allemand, Wolfgang Streeck, sous le titre «Le vide du capitalisme démocratique », dans lequel l'auteur considère que la cause principale de l'anarchie croissante est la progression rapide de la « mondialisation » capitaliste au-

L'humanité se dirige-t-elle vers l'intégration? Sinon, son expérience est-ce qu'elle est vouée à l'échec?

- Le chercheur et universitaire marocain, Jamil Hamdaoui, a rédigé une recherche intitulée «Occidentalisme du monde post-occidental» dans laquelle il discute le déconstructivisme en tant que mouvement intellectuel qui est devenu populaire au cours des dernières décennies et qui avait un rôle évident dans l'émergence des cercles intellectuels en Europe et aux États-Unis.

- Sous le titre de «Modernité contre modernité», le chercheur et universitaire sénégalais, Maurice Gning, aborde la problématique du monde post-occidental, critiquant la modernité et de ses nombreuses phases, notamment la phase impérialiste contemporaine. Le chercheur souligne les relations étroites entre la « modernité » et la « postmodernité », deux courants intellectuels souvent décrits comme opposés. Toutefois, selon le chercheur, la prétendue différence entre ces deux idéologies réside seulement dans la forme, puisqu'elles ont toutes les deux le même but, à savoir la mise en œuvre du plan impérialiste.

- "Le monde post-occidental" est une étude faite par l'intellectuel allemand, Oliver Stuenkel, qui met l'accent sur les indices de l'émergence d'un système international mutlipolaire qui aboutirait à l'échec des stratégies occidentales visant à établir l'hégémonie sur le monde ou au moins à la réduction de leur efficacité. Le chercheur a mis en relief les conséquences et la désintégration du

se transforme en une relation horizontale, du choc au dialogue des civilisations et de l'orientalisme où l'autre est un soi et le moi est un sujet, à l'occidentalisme où le moi devient un soi et l'autre un sujet. L'hypothèse principale qu'il présente ici est que la traduction continue des matières provenant de l'Occident, ainsi que leur interprétation, illustration et modification, et l'apprentissage tiré à l'infini de l'Occident, négligent les leçons de nos ancêtres, alors que nous nous critiquons toujours pour n'avoir pas traduire assez. Pourtant, nous n'avons jamais posé la question : Quand est-ce-que l'innovation commence?

- Sous le titre «L'occidentalisme et la critique du nous», le chercheur canadien, Guy Lanoue, de l'Université de Montréal traite de ce qu'il appelle le «mouvement occidentaliste» qui a pris naissance à l'Ouest, critiquant les autorités intellectuelles et politiques. L'auteur a étudié l'occidentalisme en tant que concept et comportement, le considérant comme un phénomène où les intellectuels de divers segments et tendances intellectuels sont influencés par les changements que l'autorité capitaliste a connus en Europe et aux États-Unis à partir de la seconde moitié du XXe siècle.

- "L'Occident dans sa phase finale", une étude faite par le chercheur iranien, Mohammad Ali Tawana dans laquelle il présente une analyse analytique approfondie de la théorie de la fin de l'histoire d'un point de vue islamique. Le chercheur aborde cette question en posant une question tripartite : Comment sera la fin de l'histoire?

diriger une série de conférences dans plusieurs institutions et universités du pays. Bonaud est l'un des penseurs les plus éminents qui se sont convertis à l'islam à notre époque. Ses travaux académiques et scientifiques ont braqué l'éclairage sur deux aspects principaux: 1- La pensée islamique et ses aspects philosophiques et mystiques et 2- La décomposition et la critique de la structure de la civilisation occidentale contemporaine avec ses aspects relatifs à la connaissance, à la philosophie et à la culture politique.

- un entretien avec le philosophe grec, Cornelius Castoriadis, sur les principales caractéristiques des déséquilibres structurels vécus par les communautés modernes en Europe et aux États-Unis. Cornelius a également abordé la question de la démocratie et du capitalisme, en particulier la corruption qui est devenue l'une des caractéristiques de la civilisation contemporaine. À cet égard, il est à noter que l'entretien avec Castoriadis, à l'instar de tous ses entretiens et idées, sonde les profondeurs des problèmes philosophiques et sociologiques de la civilisation occidentale moderne.

Dans le «Dossier», un ensemble d'études et de travaux de recherche sélectionnés sont disposés comme suit:

- Un article pour le philosophe égyptien et professeur universitaire, Hassan Hanafi, intitulé «Le monde post-occidental… le retour de l'Orient». Il insiste sur la nécessité de parvenir à un mode intellectuel où s'alignent les défis intellectuels imposés par la confrontation avec l'Occident. De même, il considère que la relation verticale

Résumés du numéro 17 de la revue Al. Istighrab

Le nouveau numéro 17 de la revue Istighrab a été publié sous le titre «Le Monde post-occidental… La pire crainte du lendemain». Ce numéro regroupe un certain nombre de chercheurs, de penseurs et de sociologues de l'Europe, des États-Unis et des pays arabes et islamiques. Vous trouverez ci-dessous un résumé des recherches et des études inclus selon l'ordre de la table des matières.

Dans « l'éditorial », le rédacteur en chef, Mahmoud Haidar, cherche sous le titre «Dans l'enquête sur le monde post-occidental» à établir des introductions générales à une théorie savante sur ce concept avec ses divers aspects philosophiques, intellectuels, culturels et politiques, surtout que le terme est toujours sujet à des discussions ouvertes et n'est toujours pas devenu complet.

La section "Entretiens" comprend :

- un entretien avec le penseur français musulman, Christian Bonaud, sur l'état actuel de la civilisation occidentale contemporaine, ainsi que ses principaux problèmes actuels, notamment sur l'échelle morale et philosophique. A noter que cet entretien avec Bonaud a eu lieu quelques mois avant son décès dans un accident tragique en Côte d'Ivoire où il était dans un voyage savant pour

Table des matières

Table des matières

Préface

Entretiens

Dossier

awareness, responsibility, capabilities and theoretical and practical structures that can be civilizationally invested in vital and peer-to-peer relations with this West.

- In the "World of Concepts" section, the Lebanese researcher Khodr Ibrahim Haidar developed a study in which he offers an analytical presentation for a number of key concepts relevant to Post-Occidentalism. For this purpose, the researcher chose the following concepts and terms: West – Post-western world – Post-modernity – Post-colonialism – Post-liberalism – Post-ethics – Post-impressionism – Post-structuralism – Post-ideology – Post-secularism.
- In the "Space of Books", the two Iranian researchers Hussein PourAhmadi Mabdi and Amir Abbasi Khoshkar present a reading of the book, "The Post-American World" by Fareed Zakaria, which is about the characteristics of the current global changes, particularly the political and economic ones. The author maintains that the emergence of the economic powers such as China, India, and Brazil is one of the remarkable changes in the structure of the international system, and it tightens the screws on the US.

Western mind is that it has created modern cities, in which it was soon held captive. The obstacles that have stormed the Western mind in its contemporary phase are not new. They were, and are still, connected to their Greek origin.

- In the "Witness" section, the Egyptian professor of Islamic Philosophy Ahmed Mohamed Salem wrote a research titled "The Image of the Western Other in the Thought of Mohamed Iqbal". He enters the world of Mohamed Iqbal through his perception of the Western Other. It approaches his critical opinions on the basic structures of the modern civilization and its structural defects.
- The "Occidentalism Forum" section features "The Emptiness of Democratic Capitalism", an article by the German researcher and academic Wolfgang Streeck, in which the author opines that the main cause of the growing anarchy is the rapid progress of capitalist economic globalization, which has exceeded the capacity of national communities and international organization to build effective institutions of economic and political governance.
- In the "West and Us" section, the Syrian researcher Nabil Ali Saleh penned an article entitled "Criticism of the West in the Thought of Tayyeb Tizini", by which he seeks to highlight the criticism of the intellectual architecture of modern West in the works of the late Syrian thinker Tayyeb Tizini. The author shows the theories on which Tizini has based his criticism of the Western civilizational structure. He considers that one of his most important intellectual objectives is to debate the West in terms of building and framing a powerful standard Arab Islamic identity that holds the reins of its own affairs by demonstrating

a clear role in empowering the intellectual circles in Europe and the US.

- Under the title of "Modernity against Modernity", the Senegalese researcher and academic Maurice Gning wrote about the problem of the post-Western world, criticizing modernity and its multiple phases, particularly its contemporary imperialist phase. The researcher shed the light on the close relationship between modernity and postmodernity, two intellectual currents that are often portrayed as being opposed to one another. However, the claimed difference between these two ideologies, according to the researcher, lies only in formalities, as they both have the same goal, i.e. implementation of the imperialist scheme.
- "Post-Western World" is a study for the German thinker Oliver Stuenkel, in which he highlights the indicators that point out the emergence of a multipolar international system that might lead to the failure of Western strategies seeking the establishment of hegemony over the world or at least reducing their effectiveness. The researcher delves deeply into the spillovers and decay of democratic capitalism. He also illustrates the resulting impacts of the open fierce competition between the US on one hand and the rising powers, on top of which is China, on the other.
- In his article "the Problem of Metaphysics and Post-Metaphysics", the Lebanese thinker Mahmoud Haidar examines the defects in the formation of Metaphysics since the times of Aristotle until the ages of modernity and post-modernity. To this end, the researcher notes that among the most prominent features that can be deduced from the experiments of the

the main hypothesis he puts forward in this respect is that the continual translation from the West with the interpretation, illustration and editing of the translated material, and learning from it infinitely is a negligence of our ancestors' lessons, at a time when we still criticize ourselves for not translating enough. But have we ever asked the question, "When will we start innovating?"

- Under the title "Occidentalism and Criticism of Us", the Canadian researcher at Montreal University "Guy Lanoue" discusses what he calls the "Occidentalist Movement" that was born in the West and was to some extent critical of the intellectual and political authorities. The author approaches Occidentalism as both a concept and a conduct, considering it as a phenomenon where intellectuals from various intellectual segments and schools are influenced by the transformations in the capitalist authority in Europe and the US since the second half of the 20th Century and onwards.
- "The West in its Final Stage" is a study by the Iranian researcher Muhammad Ali Tawana, in which he conducts an in-depth analytical review for the theory of the end of history from an Islamic point of view. The researcher approaches this issue through a tripartite question: How will the end of history be? Is mankind moving towards integration? Or would its experience end up failing?
- The Moroccan researcher and academic Jamil Hamdaoui wrote an essay under the title "Post-Western World Occidentalism" in which he discusses the Deconstructionism as an intellectual current that rose to prominence during the past decades and had

number of the country's institutions and universities. Bonaud is one of the prominent Western thinkers who converted to Islam in contemporary times. His scholarly and cognitive achievements were focused on two key aspects: 1- The Islamic thought from its philosophical and mystic aspects. 2- The decomposition and criticism of the structure of the contemporary Western civilization and its aspects of knowledge, philosophy and political culture.

- We also read an interview with the Greek philosopher Cornelius Castoriadis about the key features of the structural imbalances faced by the modern communities in Europe and the US. He discussed the issue of democracy and capitalism, particularly corruption, which has become inherent to the contemporary civilization. In this regard, it is noteworthy that the interview with Castoriadis, like in all his interviews and ideas, probes in depth into the philosophical and sociological issues that shake the modern Western civilization.

- In the "File", a selected collection of studies and research is arranged as follows:

- -An essay of the Egyptian philosopher and Academic Professor Hassan Hanafi titled "The Post-Western World...The Return of the Orient". He focuses in the essay on the need to produce a cognitive pattern that aligns the intellectual challenges of the confrontation with the West. He considers that the vertical relationship changes into a horizontal relationship, from a clash of civilizations to a dialogue of civilizations, and from orientalism where the other is a self and the ego a subject, to Occidentalism where the ego becomes a self and the other a subject. Perhaps,

Summary of the Research Essays

Included in the 17 th Issue of Al-Istighrab

- The new issue, number 17, of the periodical, Istighrab, is published under the title "The Post-Western World: The Greater Fear of the Following Day", with contributions from a number of researchers, thinkers and sociologists from Europe, the US and Arab and Islamic countries. Below is a summary of the contents of the research and studies conducted, in the order of the table of contents. In the "Editorial", the editor-in-chief Mahmoud Haidar wrote "In the Inquiry about the Post-Western World", in which he drew up general introductions to an epistemological theory of the notion from various philosophical, intellectual, cultural and political aspects, especially that the term is still subject to open discussions and has not become a well-rounded concept.
- In the "Interviews" section:
- We read an interview with the Muslim French thinker Christian Bonaud on the current situation of the contemporary Western civilization, in addition to its major current dilemmas, particularly on the moral and philosophical levels. We would like you to note that this interview with Bonaud was held a few months before he passed away in an unfortunate accident in Ivory Coast. He was on a scholarly trip to head a series of lectures at a

contents

contents

Editorial

Interviews

File

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

17

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No. 17- 4rd Year - 1441 H - Fall - 2019

Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016

For Contact

Beirut–Lebanon– Airport Road– Military School Gate

Opp. Hypco Gas Station– Al Joud Bldg. Block B– 4th Floor

Telephone: 00961–1–274465

Website: http://istighrab.iicss.iq

E mail: istighrab.mag@gmail.com

Bank money Transfer

Islamic Center for Strategic Studies- Civil Compa.

IBAN: LB78 0052 0024 0013 0102 4055 9014

IBL BANK SAL. Swift Code: INLELBBE

17

Occidentalism

AL-ISTIGHRAB

Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically

Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)

Issue No.17 - 4rd Year 1441H. Fall- 2019





يسرُّ إدارة مجلة «الاستغراب»

أن تعلن عن اعتماد نظام الاشتراك السنوي على النحو التالي:

الاشتراك السنوي: أفراد: 100$، مؤسسات أكاديمية ومراكز أبحاث: 150$، مؤسسات حكومية: 200$ بما فيها أجور البريد الخارجي

يرسل طلب اشتراك إلى العنوان الإلكتروني التالي:

istighrab.mag@gmail.com

على أن يتضمن الطلب المعلومات التالية:

- **الاسم الثلاثي / أفراد/ مؤسسات أهلية/ مؤسسات حكومية:**...
- **العنوان بالتفصيل:**...
- **البريد الإلكتروني:**...
- **رقم الهاتف: أرضي:**... **خلوي:**...

التوقيع:

ملاحظة: يتولّى القسم الإداري تأمين وصولها عبر البريد السريع على العنوان الوارد في طلبكم، كما يمكنكم التواصل مباشرة على الأرقام التالية: 274465 /01 - 76/059333

الاستغراب
occidentalism
AL-ISTIGHRAB
Intellectual Refereed Quarterly Dealing with Studying and Understanding the West Scholarly and Critically
Licensed by The Ministry in Lebanon By Decree # 423/2016
Published by the Islamic Center for Strategic Studies (Beirut Bureau)
Issue No.17- 4rd Year - 1441 H - Fall 2019

الأسعار

- سعر العدد في البلاد العربية والإسلامية
بما يعادل خمسة دولارات (5$) بالنسبة للعملة المح
- الاتحاد الأوروبي: 10 يورو .
- أميركا الشمالية وبقية العالم: 10$

الاشتراك السنوي أو ما يعادله

- أفراد 100 $
- مؤسسات أهلية 150 $
- مؤسسات حكومية 200 $

تطبيق المجلة
app qrcode

ISSN: 2518 - 5594



مكتب بيروت
http://www.iicss.iq
http://istighrab.iicss.iq
istighrab.mag@gmail.com